橄欖
OLIVE

20



「知識叫人自高自大，
惟有愛心能造就人」

知識份子的囚牢

劉達芳

我所說的智識份子，並不是那批受過專業訓練的化外人，那些科學化的大專同學，而是一批對人類現今的情況有深入了解、喜歡思想、又有高度文化修養的人。）

智識份子常常想關心社會，投入另一個階層。但他們察覺不到自己一些隱秘的動機，一些內心的矛盾。若「關懷、投入」的動力是來自自己內心的慾望，那無論是事奉或服務，都不能叫神或人滿意。

讓我們先把這些動機來剖析：

香港的智識份子生長在一個沒有方向的社會中——大自然已被征服，革命的時代也過去了，自己又是一個沒有國家民族意識的寄居者。人，沒有奮鬥的目標，獻身的對象，就變得萎靡。因此，雖然在四顧之下找不着甚麽值得灑血、流汗的緣由；但仍得找一個理想去致力，因爲一個沒有意義的人生，比死還苦；「小我」若不能在「大我」留下痕跡，就只是一片雲霧，出現片時就不見了。「關懷社會」就成爲一條出路，援救智識份子半死寂的生命。

智識份子少不免有點自負，特別是那些入世而積極、熱血奔騰以天下爲己任的青年。當智識份子讀到歷史上一些創造新紀元的事蹟，他們的血脈就被同樣的熱流衝擊着。因此，這些摘星星的人不甘平平庸庸地做個高級受薪者，他們嚮往同樣地扭轉世界的趨勢、影響人類思想的體系。然而，事實總歸是事實，要在人類的舞台上扮演一個重要的角色，不是一件容易的事。於是，這班人只有無可奈何地接受了一個小配角的位置；把目光轉移到一個較窄的範圍內——在本地這一小天地中發揮影響力。這是智識份子關懷社會動機之二。

但當他們要在某一個小天地轟轟烈烈地幹一番的時候，却發現自己手無寸鐵，必須與群衆聯合，始能發生作用。於是，他們醒悟到自己

鄭志

要從象牙塔內出來，進到貧苦大衆中，與他們共同進退。這是智識份子關懷社會動機之三。

正當這批天之驕子慶幸自己能逃脫文員或工友刻板式生活之餘，却對自己的得天獨厚感到有點不安。敏銳的良心叫他們不能盡情享受自己的優越，罪疚感催使他們到民間去視察，一訪那些沒有那麽幸運的同胞。這是智識份子關懷社會動機之四。

當然，有好些智識份子是抱着純粹服務人群的心意去參與社會關懷的工作，但或多或少總會攙雜一些以上的動機。這形成了當智識份子與貧苦大衆走在一起的時候，不是過份的庇護，就是不了解。

若智識份子是站在主角的位置上，工友及群衆就是他們工作的對象。

智識份子可以幫助貧苦大衆，但不容易眞正了解他們的需要與心境。因爲朋友的建立是在乎二者均處於平等的地位上，彼此扶持，雙方都是從對方受恩典。若智識份子光以庇護者的姿態與人交往的話，彼此之間就不可能有眞正的友誼存在。

智識份子必須明白，在眞正要了解另一階層並與他們認同的時候，自己的學問不但毫無用武之地，反而會成爲一大攔阻。因爲學問就是叫他的思想、感受與他們截然不同的地方。智識份子若不忘記自己的身份，這固有的隔膜始終不能除去。他們也不能超越文化階級的牆。例如：智識份子常常覺得要糾正貧苦大衆不正確的觀念及理想，要「教育」市民，却無法從群衆身上學習些甚麽。這不是因爲沒有甚麽可學，而是他們缺乏了謙卑學習、受教的態度。當一個人對粗口很反感時，他就不願意去了解那些導致說粗口的原因。若我們只知定那些橫蠻地擠巴士之人的罪，就不會去體會那遲到了沒有勤工奬的焦慮。只覺得那「油脂裝」令人反胃，却不明白那切慕得着人景仰的心。

眞正要關懷貧苦大衆，要明白另一階層，就要應用一個屬靈原則——事奉（或服務）必須是生命的流露。就是讓屬天之愛充滿我們全人，這愛的動力叫神的兒子成了肉身，亦能叫我們投入另一個階級去，投入得那麽自然；那麽容易。

「生命的催促叫我們有愛的投入」是抽象的。實際的舉動會有幾方面：

一、外面要穿上另一階層的樣式——做尊貴的訪客容易，但眞正肯與窮人生活在一起的又有多少呢？一個星期騰出一晚去服務沒問題，但眞正接受一個用「五毛錢都要三思」的生活方式，在這笑貧不笑娼的香港，却是寥寥無幾。工業福音團契招請幹事多年，但還未有一位在本地大專畢業的人願意投身作同工，不就反映出這個事實嗎？

二、「倒空」——要放下以往的階級成見。要學習去尊重與我們截然不同的人，就得認清楚自己本是沒有甚麽可誇的。只因環境及經濟上許可，今日你才成爲何等樣人。你所服事的是按神形象而造的人，若是尊貴，是與你同榮；若是可恥，是與你一樣敗壞。

三、接納與投入——接納是一切了解的開始，然後要親身投入別人的生命裏，以致自己能脫胎換骨，明白另一階層的思想及感受。這裏說的投入，不只是在爭權益時站在他那一邊，乃是投入全人的每一方面——包括知、情、意。

也許我們必須接受一個事實，智識份子永遠不能完全了解另一階層的人。但這不能成爲一個放棄嘗試的藉口。要以一個僕人的態度，仔細、刻意地去了解另一階層的喜好、需要及特徵；不斷地反省懊悔，一次又一次地承認自己達不到「道成肉身」的標準。求主照亮我們的幽暗，並幫助我們從象牙塔的禁錮中釋放出來。

東歐國家的宗教政策（下）

前言

在上期的「東歐國家的宗教政策」中，我們已討論過蘇聯和波蘭的政策；今期我們繼續介紹東歐其他國家的宗教概況，當中包括東德、捷克、匈牙利、南斯拉夫、阿爾巴尼亞、保加利亞、羅馬尼亞等國，希望讀者閱後，能對東歐國家的情況掌握一點資料，並紀念在共產政權下生活的弟兄姊妹。

東德

東德的基督教會（EVANGELISCHE K-IRCHE ），是東德唯一沒有國有化的團體。從歷史和文化的角度觀看，基督教在德國佔有一席重要的地位；東德的人口中，超過一半是信義宗的教友，在柏林等城市大學中，均有神學課程的設立 ， 雖然神學生被迫研讀馬列主義，且教授神學的人亦由政府委派，但東德教會內的牧者都在這裏受到造就，故亦不失爲信徒知識裝備的好地方。

東德政府，異於其他東歐國家，他們歡迎教會的領袖參予政治行動。表面上，他們保證信徒有宗教的自由，不過，當信徒對政府不滿而有所行動時，政府便會予以阻攔。基督徒在東德政府部門內，不能擔任高職，失業時亦不能得到失業援助，有時更可能因着信仰的緣故，被認爲思想落後，以致失去接受高等教育的機會。在五十年代，教會受到政府較大的壓力，因此加入教會的人數逐漸減少，青年工作亦特別困難。

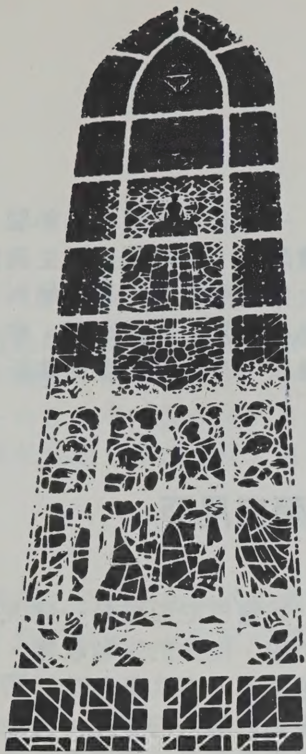
捷克

捷克人民的歷史，充滿了爲自由而奮鬥的事蹟，和影響深遠的宗教運動。

一九四五年以後，捷克政府採取社會主義的方針，由共產黨員執政。政府對宗教存有敵對之心，自一九四八年開始，便實施一連串的反宗教運動，如管制教會領袖及聖職人員的任職及任期，限制教會活動，宣傳無神論，割斷天主教教會與教廷的聯繫等。

表面上，政府爲緩和人民及教會不滿的情緒，因此准許宗教領袖發表意見及聲明，政府更與天主教教廷進行談判。一九六八年三月，捷克各教會參予自由運動，要求政府恢復教會行動上的自由，可惜不久，由於蘇聯完全控制捷克，並恢復原來的反宗教措施，此後更大力推行，因此教會受逼害甚深。雖然如此，教會却有人數提高的現象，當中原因，可能因爲捷克人民討厭蘇聯的文化侵蝕，而教會則是唯一能保持和象徵捷克文化的地方。

基督教教會在捷克只佔少數，在過去的多個世紀，福音派教會（如捷克的弟兄會）一直受政府逼害，不過，人數却始終沒有減少，更難得的是，除了國家教會受政府操縱以外，沒有人因相信接受馬克斯主義而放棄自己的宗教信仰。但現時的捷克，也和其他東歐國家一樣，面臨年青一代的宗教教育和信徒造就的問題。



匈牙利

匈牙利境內，信奉天主教者佔全國人口70%以上，而改革宗則佔人口20%，其他基督教的宗派如信義宗、浸信會、循道會、西伯利亞東正教會等亦有信徒。

一九四九年八月十日，匈牙利人民共和國成立，政府宣稱「保證人民有宗教自由，且爲尊重人民的信仰，政教分治而立。」

但理論還理論，在實際的情況中，政府經常干涉到教會的內政。例如，凡被委任爲教會內的高級神職人員的，必須先徵得政府同意。此外，政府又成立了「教會事務辦事處」(CHURCH AFFAIR OFFICE)專責監管教會的活動，並派員負責監察及牽制教會領袖，以確保他們能採用「適合」的措施。對於不完全服從者，政府採取高壓的手段，如逮捕和放逐不服從信徒到荒蕪的地方等。

長久以來，天主教教會在樞機主教MINDSZENTY的領導下，向政府公然反抗，由於他不屈的態度，使天主教與政府時常陷於僵局。一九七四年，由於他過份強硬的態度，阻礙教會與政府趨向妥協的階段，因此教宗保祿迫他退職，此後政府與教會盡量避免正面衝突，一九七四年，政府與梵蒂崗代表在布達佩斯開會，討論教會和政府的關係，此次會議，雖未能達成任何重大的決定，但也可爲日後教會與國家關係正常化而舖路。

至於改革宗和路德會，甚而加爾文會等基督教人士，爲避免受政府逼害，大都讚同和政府合作，在此期間，BARTHA主教與KALDY主教支配了整個基督教會的方向，他們極力表示支持「社會主義的目標」，對政府政策完全妥協。對於他們的做法，教會內反對者自不乏人。而神學家中，亦有反對激烈者如KARL BARTH便是一明顯的例子。五十年代初期，改革宗內出現了「告解教會」(CONFESSION CHURCH)運動，強烈反對教會領袖的做法，運動雖然成功地維持了一段日子，但當蘇聯派軍隊入境鎮壓以後，教會又回復本來的面目。信義宗的情形亦和改革宗大同小異。

南斯拉夫

南斯拉夫是一個有多種民族及宗教信仰的國家。全國人口約二千萬，當中包括東正教徒約八百萬，天主教徒六百萬，回教徒二百萬，餘下的有部份信奉猶太教及基督教。

自一九四五年狄托領導下的共產黨奪得政權後，便開始對國內之反對勢力加以窮滅，並將教會的產業及土地收歸國有，使東正教、天主教及回教教會的收入遭受極大的損失。

一九四六及一九六三年，政府通過憲法，宣稱宗教團體與政府分開，並保證人民有宗教崇拜的自由，其他的社團亦可在物質上支持教會。雖然如此，但由於天主教曾在共產黨佔領以前，表明其敵對的態度，且天主教組織是直接受梵蒂崗教皇的管理，政府無權干涉，所以共產黨上台後至五十年代初期政府爲鎮壓天主教的勢力，便對天主教徒加以殘暴的逼害及屠殺。

一九五三年，狄托爲防止國家內部分裂，乃停止對宗教的逼害。與此同時，政府又頒佈「宗教團體之法律地位」，使教會可以有法律的根據而保障其權益，於是，教會的地位才得以改善。不過，政府爲保障國家的安全，乃敕令所有天主教的主教必須由政府選派。一九六六年，政府和梵蒂崗簽訂一項草案，重新明訂宗教信仰的自由，並承認在一切宗教及屬靈的事情上，教宗有其判決的權力。一九七〇年，狄托更官式訪問教宗保祿六世，表明其對教會行政獨立的立場。

在此期間，天主教及東正教相繼出了一些刊物，有些發行量達十八萬之多，這些刊物的內容，除非有對政府加以抨擊，否則是可以得到很大的自由。聖經亦有在全國印行。

一九七二年至七三年間，政府重申其中央集權政策，加強馬克斯主義的教育，更嚴厲管制大衆傳播媒介，並開始對宗教領袖及知識份子進行監管，在此期間，曾有教會領袖先後被調離職，教會又再度面臨新的考驗。

阿爾巴尼亞

阿爾巴尼亞雖是一個人口僅有二百萬左右的小國，但她的宗教政策，却是東歐國家中最爲嚴厲的。在共黨執政的初期，政府只想把宗教限制於個人的層面，於是立法禁止青少年人接受宗教教育，不准教會參與社會工作，把教會產業充公。然而其後數年，政府大力攻擊宗教，教會的神職人員被視爲社會主義的敵人。

一九六六年，阿爾巴尼亞推行文化及意識形態革命，一切宗教活動都停頓了。一九六七年，政府更公然宣稱阿爾巴尼亞是「全世界第一個無神主義的國家」。可是，時至今日，政府還不時提出警告，說人民當中仍有私下相信神和進行宗教活動者，可見宗教在阿爾巴尼亞並未眞正絕跡。

保加利亞

保加利亞境內，東正教徒佔全國人口 75%，回教爲第二個大宗教。東歐政府當中，保加利亞的政策最爲親蘇，而其處理宗教的態度，可說是蘇聯的翻版。東正教會經過多年來政府的壓迫，今天雖然仍在政府嚴密控制之下，然而比起史太林時代已享有較多的自由去組織宗教禮儀活動，及參與地方性的社會工作。政府每年都會撥一些款項修建教堂，目的都是爲着保存傳統藝術，以吸引遊客。

羅馬尼亞

羅馬尼亞有着濃厚的東正教傳統。據一九七三年的統計數字顯示，仍有85%的人宣稱自己是東正教徒。一九五二年出任總統的高洛沙，本身也是一名東正教徒，他的葬禮，也是大主教主持的。

政府的宗教政策，可從一九四八年憲法的一段表明出來：「東正教會，在政府的控制底下，是自主和統一的。」

學校的宗教教育及宗教活動都受到政府嚴厲的限制，但神職人員都是由國家支付薪金，政府亦容許東正教會擁有教堂的產業和設立神學院，所以東正教會是特別得到優待的。其他宗派如浸會却沒有那樣優待，他們若吸收東正教徒入教，會被視爲是非法的行動，雖然如此，羅馬尼亞浸信會發展異常迅速，人數由一九五五年的六萬五千名增至一九七三年的十二萬名。

另一方面，東正教會也有很多改革，以迎合新政府的要求，寺院的改革便是一例：僧侶們都需要學習一種手藝，寺院也要投入生產，進行農業或小型工業。在一些鄉村裏，寺院往往成爲一個社區和商業中心。隨着這些改變，東正教會與政府的關係也漸趨穩定下來。

討論

我們簡略地報導過東歐國家的宗教情況之後，將會在這裏分析一下，甚麽是決定這些宗教政策的主要因素；和教會的各種回應。希望從中能學到一點功課。

△政府對教會的看法

共產主義的理論，與及從理論引伸出來的宗教觀，都是和宗教信仰有衝突的。共產主義者相信宗教終會在歷史進程中自然消滅；而部份人則主張要設法加速宗教的滅亡。

不過，在實際的情況中，我們發覺，決定宗教政策的主要因素，其實是國家當前的政治和經濟需要。

政治方面

在共產政權成立初期，教會往往對政府加以敵視。例如在波蘭，天主教會曾公開勸導信徒，不要投共產黨的票。在蘇聯，由於東正教會一向與沙皇政權的關係十分密切，所以蘇聯的共產政權也要大力打擊教會。

另一方面，本地教會常與外國教會有聯繫，因此引起政府對外國勢力的滲入產生恐懼，所以要割斷教會對外的一切關係。

共產主義者一心要建立的，是一個意識形態一元化的社會，他們不能容許其他的政治勢力存在。可是憲法上却要標幟着「宗教信仰自由」，使到教會成爲唯一可以存在，而擁有不同意識形態的潛在政治勢力。自然地，政府就要多方的控制教會，防止政權受到危害。

經濟方面

傳統的教會，擁有大量土地和財產，這些產業都需要在經濟改革中公有化，因而使整個教會的組織動搖，所以政府與教會常陷入直接衝突當中。

共產政府又認爲，牧師和神職人員都是不事生產的；宗教是一種迷信，會影響到科技的發展。因此，政府要盡量減少神職人員的數目，要教會剔除信仰中的「迷信」成份，又要改變教會的內容和形式，使信徒和神職人員投入生產。

不過，有時政治和經濟的形勢，也會有利於教會的。例如南斯拉夫和羅馬尼亞，爲了要從西方國家中獲取外交和經濟利益，於是不得不在外國輿論壓力下，放鬆對教會的壓迫。

△教會的回應

神學方面

曾經努力把基督教信仰溶合於社會主義的，首推捷克神學家JOSEF HROMADKA。他相信社會主義是一個適切地表達「福音」內涵的政治形式。社會主義的興起，並非眞正是代表着某種意識形態，而是人們努力爭取自由和平等的結果；社會主義所表現出的無神及唯物思想，只不過是偶然的和次要的。他認爲教會應該對社會主義抱樂觀的態度。他的論據及與政界人士廣泛的接觸，使他得到政府的重視。他有時也批評政府，但不是用公開的方式，而是直接寫信到部門首長。一九五八年，他獲頒列寧國際和平獎。同年，他推動成立了「基督教和平協進會」，目的在聯絡東歐的教會，促進東西方政治和解。他始終沒有成爲共產黨員，却堅持以基督教的眼光去衡量政治環境。他的努力，帶來了共產主義和基督教對話的機會，也間接促成了一九六八年「布拉格之春」的自由化運動。可是其後蘇聯入侵，全面打擊了約瑟的工作。他遂於一九六九年懷着悲憤的心情去世了。

批評約瑟的人，認爲他過份天眞，未能認淸共產社會的政治現實。他和共產主義妥協的態度，亦得不到教會內的支持，認爲他是背叛神的。

教會制度和形式的改革

教會爲着要適應新的政權，不得不在制度和形式上有相應的改革。其作用是要向政府表明，教會的存在絕對不會危害共產的政治制度；對於國家的發展和建設，教會不但不會有任何妨礙，而且還可以作出貢獻。

東歐教會的行政權力，普遍都受到政府的控制。如在匈牙利，共產政府更曾委任兩位非教會的人士爲信義宗的總監；其中一位，更宣稱自己是無神論者。

教會的教導和宣講，都極力避免批評政府，而限於個人靈性的層面，或是宣揚社會服務的需要。這樣教會也就是放棄了作「時代先知」的使命。

東歐教會採取妥協的態度，都是希望保持公開合法的教會，取得合法的地位，接受政府的資助，和減少信徒所受的逼害，以致可繼續宣揚信仰。可是，實際上教會只變成一個社會組織，不能眞正履行她原有的使命。

但是教會和政府的關係不是靜止的，所以仍不斷有信徒起來反對教會領袖的妥協態度，要向政府爭取更大的宗教自由。匈牙利教會的C-ONFESSING CHURCH 運動便是一例。

地下教會

部份教會人士，認爲共產政權的成立，象徵着撒旦在地上的權勢，相信「我們不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的、以及天空屬靈氣的惡魔爭戰。」（弗：6章二節）。因此提倡信徒必須效法早期教會的信徒一樣，存殉道者的心志，與政權搏鬥。當中最具代表者，首推PASTOR MICHAEL WURMBRAND。他生活在共產政權下多年，不斷組織地下教會活動，與共產政府抵抗。直至今天，他雖生活在自由世界當中，仍然積極勸勉人支持東歐國家的地下教會。

△公開教會？地下教會？如何選擇？

我們看到公開教會有她的價值，教會不應放棄爭取合法的地位，和自由實踐信仰的權利。從聖經的原則看，我們都應有殉道者的心志。然而，殉道却不應是我們第一個選擇。

另一方面，在政府無理壓迫的情況下，地下教會的確有需要存在，以維持信仰的純正和信徒的團契生活。公開教會和地下教會兩種形式，應該被視爲是教會在共產政權下，要繼續存在和履行使命的策略上的兩面，不應互相排斥。

△展望

隨着國際形勢的變化，與及東歐各國的發展，一些促使共產政府壓迫宗教的政治和經濟因素將成爲過去，而且，有些共產政權，已開始較能接受「多元化的社會」這觀念，宗教被接受爲社會主義社會的一部份；這是否正暗示着教會有蓬勃的可能性呢？

可是有一些事實值得我們去加以反省：東歐教會今天所面對的問題，並不完全是共產主義所帶來的。例如：遠在一九三一年，保加利亞共產政權還未上台前，一份報紙曾經這樣報導：「我們今天的保加利亞人是沒有宗教的，大部份人一生只到三次教堂：受洗、結婚和葬禮。十二世紀以來，保加利亞人都被稱爲基督徒，可是事實上，耶穌基督的信仰並未滲透他們的心靈。」現代西方教會所面對的問題，例如「工業化」、「世俗化」和「城市化」等問題所帶來對人類靈性生活的影響，其實也是同樣影響着共產國家的教會（東德教會近年的變動和會友的減少也是一個明顯的例子），而且後果可能更爲深遠。這些都是「橄欖」希望繼續和讀者一起去探討的問題。

○ 專題小組

誰來經理教會史？



1928 年，著名的教會史學家羅德烈（K.S.LATOURETTE）寫成了「中國宣教史」一書①，至今仍爲教會史中經典之作。羅氏一書考證綿密，差不多搜羅了當時可以找到的英文資料。書中所載各地的教會、教牧人員、信徒之數字，今日仍被徵引。

從「中國宣教史」一書談起

羅氏之書旣爲中國教會史界的鉅著，何以不廣爲中國教會認識，未能造成應有之影響？基本原因自然是該書爲英文寫成，至今仍未有中文譯本，這是該書推廣的最大障阻。但其他重要原因有下面兩端：

一是中國教會缺乏歷史感（HISTORICAL CONSCIOUSNESS），對普世教會的延續性的認識也少。兼且從馬禮遜來華至今這一百七十年的歷史中，教會大部份時間都處於被逼迫與危難中。其中罕有的宣教的黃金時候就只有民國元年（1912）到五四運動（1919）幾年間。此外，教會從未有喘息安頓的機會，以深自反省歷史所帶來的敎訓。二十年代時誠靜怡等人大力鼓動教會自立運動，主要爲「非基督教運動」時勢所迫，仍未多方追溯教會歷史以了解當時的境況。因此，教會對於自身歷史未能進一步的認識。

二是羅氏本書是宣教史，並且停留在資料排列的階段，未及全面的分析。兼且對中國教會質量的增長，對中國信徒心態的發展，教會領袖的神學思想等則未有涉及。故此，本書對於國人來說，仍是格格不入的。

與羅氏差不多同時寫成中國教會史的是國人王治心②。王氏經歷了「五四」新文化運動，也面對了一九二二至二七年一連串的「非基督教運動」。該書體制當然遠不及羅氏之書，而且王氏的「中國基督教會史綱」後半部談及教會慈惠工作部份有犯駁剪貼之嫌，但本書總算是國人努力的交代。嗣後，中國教會史的著作上竟然一片空白。除了羅香林、簡又文、龔天民等學者寫寫唐代景教，元代也里可溫教之外，就沒有甚麽收成。七〇年代初，台灣的楊森富寫了一本中國基督教史，由商務出版，但水準不高，仍然停留在資料剪貼的階段，兼且所徵用的資料很不平均；似乎單把手頭上資料推出了事。

治敎會史的難處

寫教會史的人不單需要有嚴格的歷史訓練，也必須有等量的神學基礎。因爲任何史家寫作的時候，他背後都有一套判斷的標準：包括他對人性的看法，以至整個歷史取向的看法。例如馬克斯派史家相信人沒有普遍的人性，只有階級性，而推動整個世界歷史方向的是生產力、生產方式的改變，世界終局是無階級的社會。前者是人性觀（ANTHROPOLOGY），後者是末世論（ESCHATOLOGY），其實都在神學的範圍中。換言之，倘非歷史和神學訓練兼備，很難給予教會史一個正確的指述與評價。

中國這一代有高度歷史學訓練或神學訓練的信徒不少，但兩者兼具的却極少；而擁有兩方面的訓練又獻身中國教會史研究與寫作的就更少了。

一九七七年十二月台灣「宇宙光」出版了林治平編的「基督教入華百七十年紀念集」。全書共有專文八篇，另附錄傳記兩篇，其中翻譯或改寫的有兩篇。這些文章主要是傳記式的個案歷史（CASE HISTORY）。月前橄欖的負責人要求筆者把這書當作中國教會史來評釋一下，我好生爲難，但也接納了。爲難的原因是這書是文集，並非歷史。其中只有第一篇查時傑的「一百七十年來的基督教」可作史綱看待。查氏現爲台大歷史系講師，乃一虔敬信徒，並有意於本年內創設中國史研究中心。

許多人說，中國教會史的資料很缺乏，不足夠開展研究工作。其實現時儲藏於倫敦大學亞洲及非洲研究中心（SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES, LONDON UNIVERSITY）〔前爲倫敦會 LONDON MISSIONARY SOCIETY〕圖書館，紐約宣教圖書館的差會資料不可勝數；加上個別差會的收藏，中國各宗派教會刊物，並在世的信徒長者口述經歷，資料更是數之不盡。

除了上述的原始資料外，已經整理的資料如哈佛大學的中國專題（PAPERS ON CHINA）都是極好的個案歷史。

談到「基督教入華百七十年紀念集」

該篇文章約共一萬五千字，分成五大段落：—

一、前言：主要是歷史分期問題
二、宣教的準備時期（西元一八〇七——一八六〇）
三、教會建設時期（西元一八六一——一九〇〇）
四、教勢發展時期（西元一九〇一——一九四八）
五、大陸教會遭受迫害和海外教會發展期（西元一九四九——現在）

筆者對這篇文章有以下的了解：—

一、查氏仍未脫出以差會及宣教士活動爲中心的教會史。主要仍以教會人數、宣教士人數的多寡作教會發展的指標。筆者認爲另一可行的進程是以國人對基督教的態度及反應作基礎，以描述教會的發展。這裏所指的國人包括中國政府官紳知識份子、廣大民衆及信徒，並分析其種種原因。當然這種描述方法需要對基督教思想及中國文化有基本的掌握。

二、查氏似未重視從基督教與中國文化產生的冲擊來觀察教會的方向。例如「五四」運動之後，基督教與中國知識份子交往的結果是「非基督運動」（1922-27），而產生在教會的是「自立運動」。

三、查氏對於1949年以後的中國大陸教會歷史完全沒有交代。這可能與資料的缺乏及台灣的政治環境有關。不過，了解今日大陸教會的情況是向該地同胞福音工作的首要條件。

期望

在這個等待中國大陸福音之門敞開之際，我們期望教會有更強的歷史感，竭力的從歷史中反省，了解自身的過去，尋找今日的崗位與工作。

當然也期望神興起一些願意把自己終生獻予推廣及研究教會歷史的人。

（註一） KENNETH S. LATOURETTE
A HISTORY OF CHRISTIAN MISSIONS IN CHINA
(LONDON: SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, 1929)

（註二） 王治心，中國基督教史綱，香港，輔僑出版社，1959。

大專基督徒文字工作的發展及檢討

引言

當你走過報攤時，你會否爲那五花八門的刊物而目眩？當你扭開電視機時，你又會否被那節目主題曲的旋律所吸引？或爲那些趣劇的低級無聊而憤怒？

然而，當你再細心觀察時，你會發現到那些刊物竟然大部份是在標榜色情；而電視在傳播的意識亦已在你的弟弟或隔鄰的小妹妹的腦袋中漸漸生根——起碼前些時他們還整天在唱「魔劍俠情」呢！

面對着這個墮落的文化，文字顯然有她一定的抗拒、防腐、甚或救贖功能①。近年，越來越多一些大專畢業生辦的刊物面世，顯示出現時知識份子因四人幫倒台所帶來的迷惘，令他們在不知何去何從中，欲藉辦雜誌來找尋一條精神出路。更重要的是，這顯示了他們對文字的救贖功能的認識和瞭解比大專基督徒更深。但當我們深入一點地看一看他們所辦的刊物時，便很容易發覺到他們一些是在以一個嘩衆取寵的手法來強化現有的文化體系（如後期的號外），一些是採取一個極度悲觀和負面的態度（如文化新潮），再不然便是極度偏激（如進步學生）。無論是那一種，都不能夠拯救這個墮落的文化，都不合乎聖經原則，更都是對基督徒——特別是大專基督徒——一個巨大的挑戰。

面對這些挑戰，面對「未來教會棟樑」所暗示的責任，身爲大專基督徒的你，會有甚麽反應——事不關己？讓「有負擔」的弟兄姊妹去做？憤而提筆從戎？我們相信一個文字工作者除了需要過人的韌力、分析力和觀察力外，更需要對文字工作委身。爲了避免一些盲目的「委身」和「支持」，我們必需要對大專基督徒的文字工作有一個基本的認識，而這正是本文的目的。

由於時間關係，本文只能對港大、中大、理工、浸會的情況作出探討。文中的資料和看法來自蘇恩佩姊妹，各院校文字工作的負責人，和專題小組成員。所以本文的一些分析和意見並不代表各院校的看法。同時，爲了避免累

贅起見，本文中的文字工作一詞是指基督徒文字工作。

各院校文字工作發展

上一年度（77-78），大專基督徒對文字工作的挑戰似乎終於起了回應。除了各院校的弟兄姊妹更積極地發展自己校內的文字工作外，更同心地成立了一個聯校文字小組。這個小組除了讓大家可以有一個互相交流的機會外，還在不同地點舉辦了幾個文字工作講座，和現時正在探討合作出版一份特刊的可能性。但是一個可靠的合作基礎有賴各成員的穩健，而這與各院校的文字工作發展極有關係。

中大

中大現在除了一份由文書負責，每兩星期出版的「通訊」外，還有「琳泉」和「大學站」兩份刊物。「琳泉」是一份於中大團契開始（72年）便出版的內部刊物。初期的「琳泉」只是一份質量都不高的油印本，一年後改爲手抄射印，發行量爲一百多本。後來再改爲32開打字本。印了兩期後，於76年改用16開柯式印刷。當時是每年兩期，發行量亦增至約六百本，讀者包括團友和四屆畢業生。今年（78-79年度）又改爲每隔兩個月出版一份32開打字縮印本（或「小琳泉」），作爲團友交通、分享的園地，和一份16開打字本（或「大琳泉」），來嘗試帶動團契，裝備弟兄姊妹及推動文字工作。現在的發行量仍是六百多本，而讀者則收窄至團友，剛畢業和來信索閱的畢業生。

「大學站」是一份福音報，對象是中大的同學。在73-74年時，一些弟兄姊妹組織了一個文字小組，一起討論和寫作，亦曾就一些問題投稿明報月刊，和計劃出版福音單張，發起「擂台班」等。到了76年 9 月，大家都有辦一份福音報的異象。經過一年的籌備後，「大學站」便於77年 7 月面世了。但於是年 9 月第二期出版後便因爲多種困難而要至79年 3 月初才能出版第三期。大學站的發行量約三千至四千份，由團友派給班裏的同學，並希望團友能藉此機會作個人工作。

78年亦是中大文字部正式成立的一年。現在文字部的主要工作是統籌及推廣文字工作，並使文字工作與團契的步伐一致。

雖然現在出版三期小琳泉和一期大琳泉所需經費並沒有比去年增加，或因出版次數增加而縮短了時間差距，但琳泉還有不少困難。由於琳泉的歷史短，所以現在還未觸摸得到要走的路線，形像亦未曾建立。「大學站」則頗受同學歡迎，但是人手的流動②使內部組織鬆散和影響士氣。再加上稿件質素不足，不能表達出基督徒的生命和喜樂，所以第三期大學站才會延至本年三月始出版。

至於一些琳泉和大學站共通的困難則包括：弟兄姊妹的參與（如加入編委會、奉獻、投稿等）並不熱烈；兩份刊物的異象和文字工作意識的推廣不足；與團友缺乏溝通；和人手不足等。

展望將來，中大的文字工作還沒有一個清晰的遠象。文字部和大學站除了加強目前的工作外，並沒有一條明確的路線和目標。至於琳泉則有一個模糊的遠象——作爲一份大專基督徒的刊物。

理工

隨着73年12月第一份團訊的出版，理工裏有系統的文字工作亦開始了。由於最初理工分紅磡和太古兩址，因此團訊主要是傳遞消息和溝通兩地的團友。75年時，團訊已能於每一個至個半月出版二百份，而團刊亦於一年內出版二至三次。76年秋正式成立文字小組，由出版秘書帶領。是年並計劃出版福音單張，但並不成功。於是在77-78年的團刊中每期都設有一個主題和一篇福音性文章。爲了配合12月的福音日，78年曾嘗試出版一些切合理工同學心態（如太機械化、不肯深入思想人生等）的單張。迄今爲止，團訊和團刊都只是手抄縮印或柯式印刷；發行量約有四百。

理工的文字工作對象是團友，而方針亦緊隨團契的口號——「同心合意，興旺福音」。作爲團契的喉舌，文字部並不注重社會性或校園性的文章，而以傳遞消息、傳福音、和造就爲主，來激發起弟兄姊妹對傳福音的醒覺和迫切感。

人手的缺乏可說是理工文字工作的最大困難了。目前文字小組只共有四人，而似乎更有一年比一年少的趨勢！理由可能是大部份團友來自工專，而校方又不提倡文藝，弟兄姊妹更可能認定理工並不是一個栽培文藝的地方。其他較次要的困難計有稿源缺乏、與弟兄姊妹溝通不足等。

至於將來的發展，由於福音性文字工作剛開始，所以還需要一段時間的觀察才能決定今後的發展。而通訊和團刊的路線則不再會有甚麽大的改變了。換句話說，傳遞消息、傳福音和造就仍是今後發展的目標。至於文字工作意識的推廣，除了希望加強與弟兄姊妹的個人接觸外，並沒有詳細思考過。

浸會

浸會可說是一間很奇特的院校。不單在小小的地方擠滿了人，而且基督徒的數目更是各院校之冠③。雖然如此，但浸會的文字工作却是各院校中最幼嫩的。一向以來，浸會可說是沒有文字工作的；只於一些弟兄姊妹有看見時

辦一些刊物（如74年的團刊麥穗等），和一份連團友也不知那時會出的通訊以傳遞消息。文字工作在浸會沒有歷史，當然亦沒有根。這樣，77-78年度可說是一個突破了。是年除了文字部的成立，結束了長期的混亂外，通訊亦能定期地每兩個星期出版一次。文字部由出版秘書帶領，經費由團契負責。至此文字工作才算在浸會有一個較有系統的發展。

現在文字部約共有九人，負責三種工作：出版團訊、團刊、和管理圖書部。圖書部約有數百本書和一些錄音帶，供團友及同學借用；團訊主要是用來傳遞消息，並會有一些短短的分享性文章；團刊則爲團友提供一個溝通、交流、與分享的園地。78年雖然沒有出團刊，却出版了一份文字工作特刊，希望藉此加深弟兄姊妹對文字工作的理解。

78年下半年文字部曾出了一份問卷，而弟兄姊妹雖然贊成辦文字工作，但却無意參與，而這正好反映了浸會文字工作的最大困難。做成這種現象的理由，可能是高昂的學費和貸款、獎學金等不足，令團友們大多需要兼職④；校方和團友對文字工作的功用及本質的理解不盡相同；缺乏一個固定的地點（如舍堂等）以分享交流；弟兄姊妹看不到文字工作的重要性；和其他參與及事奉令人手分散等。再加上參與文字工作的團友缺乏訓練，浸會的文字工作可說是面臨嚴重考驗的。

由於浸會的文字部成立時日尙淺，所以還未能摸出將來發展的路向。而當前急務則是透過個人接觸，講座，和特刊等來推廣文字工作的意識。

港大

港大可說是各大專院校中文字工作歷史最長的。從60年3月起，詩篇五十二篇　節的「至於我，就像神殿中的青橄欖樹，我永永遠遠倚靠神的慈愛。」便成了橄欖得名的由來。初期的橄欖全用英文打字油印，每月一期，由一個半年一任的橄欖小組負責出版，小組的主席和主編由團契文書兼任。當時約有百多位團友閱讀這份靈修性、分享性、和報導團契消息的通訊。隨着時代的進展和外界的衝激，討論理性問題或國家社會責任的文章在橄欖的篇幅逐漸增加。72年，團契成立了內務出版部代替橄欖小組，由列席常委會的出版秘書統領。73年，出版秘書成爲常委之一，橄欖則另設總編輯一職，並由團契通訊變爲團契的官方刊物，改用16開柯式印刷，和嘗試對外發行。讀者訂閱需付郵費以示起碼支持。而橄欖遺下的空缺，則由文書負責出版一份油印通訊以塡補之。74年，橄欖改以中文爲主。爲了節省開支，又改爲雙月刊。在這年內，每期的橄欖都由一個短期性的資料小組負責一個專輯（如社會關懷、學運、大衆傳媒等）。74年抄，寫作小組成立，除裝備外，亦製作福音單張和投稿學苑。75年暑假並與中大文字小組合辦「擂台班」。

75至76年度是橄欖重要的一年。一連串的改革如由贈閱改爲分開發售，由雙月刊改爲六週刊、增加篇幅、改善印刷和設計，把發行量遞增至千五本，委託福音閱覽室爲總代理，改組內務出版部爲橄欖出版委員會，和財政獨立等。內容則於秉承以往的目標和特色之時，亦努力地擴大關注的圈子。此外，她也嘗試爲一份全港大專基督徒合辦的I.C.C.F.刊物鋪路。76-77年，團契職員會曾明確地表示橄欖是要替一份I.C.C.F.刊物作準備功夫。惜經多次討論後，因未能取得一致意見，此提議便告擱置

。是年團訊由油印改爲手抄柯式印刷。77-78年，橄欖繼續在往年的基礎上邁進，是年修訂後的五個目標爲：

㈠作爲教會與大專基督徒的橋樑。

㈡作爲基督徒知識份子的一個論壇。

㈢裝備及堅定弟兄姊妹的信仰。

㈣推進基督徒文字工作。

㈤在知識界中作一個基督徒呼聲⑤。

是年並開始探討畢業生參與橄欖工作的可行性。而團訊發行量亦由二百本躍升至約五百本。

78年暑假時，橄欖因新血不足和舊人離去而面臨停刊的危機。但在神的保守下，橄欖不但安然跨過這一關，更於是年十月組成新的出版委員會時，多了兩位畢業生加入——謝準慶（74-75年總編輯，醫科畢業）和高竟祥（75-76年設計，建築學院畢業）。由於出版秘書一職空懸，橄欖加設了出版委員會主席一職。同時亦繼續探討畢業生的參與，及橄欖與港大團契的關係。

雖然今年加入了兩位畢業生，橄欖基本上還是一份由學生辦的雜誌。在功課，教會事奉，個人追求，校園參與和橄欖中求取平衡不單不易，更常令橄欖脫期，或因編委本身所知有限而致討論一些問題時深度不足，和處理方法陳舊。再加上港大並沒有新聞系或傳理系，以致橄欖的新聞感不足和訪問、調查等不夠份量。這在在都影響到橄欖的廣泛性和形象的建立。

由於橄欖是財政獨立的，所以經濟一向是一個令人頭痛的問題。自74年起，每年的財政預算都約爲二萬四千元，而今年更高達二萬九千元（港大團契今年預算只爲一萬六千元），赤字約五千多元。所以雖有六百多訂戶和奉獻，宣傳及推廣的工作亦極重要。由於港大團契的弟兄姊妹對橄欖的關心和支持不足（港大團友只佔訂戶總數約三份一⑥），更加增了推廣的困難。

長遠的文字工作歷史帶給橄欖較成熟的發展，但隨着組織的日漸龐大和複雜，港大團契亦漸感負擔不來。特別是人手方面，雖然現在橄欖和團訊都缺乏人手，但已出現了與團契爭人手的現象。更由於橄欖和團訊吸收了大部份文字工作人才，港大團契的文字福音工作亦不得不暫時放下。

正由於上述的困難，和橄欖實在需要再進一步的提升，因此對雙方來說，橄欖都應該從港大團契中獨立出來，而發展爲一份 I.C.C.F. 刊物或加入適量的畢業生。由於前面的方法已走不通，而畢業生的參與可以帶給橄欖更深更濶的思想空間和起着一個穩定的作用，所以現時橄欖的發展路向是朝着脫離港大團契而與畢業生合作的模式進發。但爲着保留橄欖的敏銳和敢言的作風，相信仍會有一定數量的學生參與工作。當發展到某一階段時，這個組合的範圍可能會擴大至各院校的弟兄姊妹和畢業生。而最終的理想便是成爲一份基督教的明報月刊，讀者同時包括信徒和非信徒知識份子。

至於港大團契的文字工作，在橄欖完全獨立後，則應銳意發展文字福音工作（如製作一些內容適切而又全面的單張、福音報、甚至幻燈等）和團訊。更應積極地推廣文字工作的意織，和嘗試出版一些時事通訊及屬下小組（如福音行動組，主愛中華祈禱小組等）的通訊。

分析及檢討

忽忽掠過各院校文字工作的發展後，我們可以發覺文字工作發展的阻礙不但多，而且更是根深蒂固的。弟兄姊妹對文字工作的冷漠做成了每年都要出盡九牛二虎之力才能找到新血接班。而人手不足夠只會逼使一些沒有接受任何文字工作訓練和認識的弟兄姊妹去直接參與文字工作，或甚至負起一些吃重的職位。當然，理想地他們可以邊做邊學，但在實際情況中，這非但不可能，更往往要他們犧牲了個人對文字工作的追求和裝備，以換取一份刊物的出版。試問在這種情況下，刊物的水準會好嗎？

各院校文字工作發展的青嫩和時斷時續、人手變遷、缺乏長遠眼光等帶來了路線模糊這個問題，以致大部份刊物還未建立起她們本身的形象。這不但使到讀者無所適從，更令參與者抓不到一條清楚的脈胳來輔助思考，嚴重地影響到刊物的質素和讀者對刊物的親切感。

缺乏長遠的洞察能力、對文字工作認識貧乏，和因人手不足而引致的沉重工作量，在在都窒礙着有系統的異象傳遞，和文字工作意識的推廣。這反過來又影響到刊物的質素、新血的吸納、參與者的數量及質量、文字工作和刊物的路線。

以上所提的都是各院校文字工作面臨的困難，但我們若提高至一個聯校或整個基督教圈子的層面來看，則還有兩個更大的困難。

大專基督徒文字工作者的溝通不足是其中一個困難。也許各院校文字工作發展的參差正好指出了這個弊病。橄欖十九年來摸索所得的還是橄欖獨有，而大學站亦沒有與港理浸交流辦福音報的經驗。專題小組無意在這裏詳細討論這個現象的成因，只想指出一點——這種缺乏交流不但會使大家更囿於自己院校的小圈子中，平白走多了很多寃枉路，更會令大家對文字與作用途和本質的理解及認識層面產生分歧，從而削弱了合作的基礎。究其實，各院校的文字工作大致上都在面對着一些共通的困難：如團友對文字工作冷漠、刊物和文字部缺乏明確的路線、人手不足，異象和文字工作意識的傳遞困難，及稿件的量和質不足等。互相交流不但可以幫助大家認清問題的本質，更可於解決困難時收事半功倍之效。聯校文字小組雖在77年才成立，但總算帶來了新局面。盼望各院校的文字工作者都能珍貴和盡量利用這個溝通的途徑。

福音派教會的信徒往往在社會中自成一個次文化（ SUB-CULTURE ），不單不瞭解何謂眞正的「屬靈」⑦，更與時代脫節，甚至排斥潮流，更遑論與未信者溝通了。這個次文化於是反過來成了傳福音和文字工作的重大阻礙。所以不但現時大專界的基督徒刊物缺少了一份時代感和朝氣，連一些欲隨着時代的步伐而前進的刊物亦不受歡迎，若果我們現在仍不想辦法去改正過來，我們的敏銳力就會日漸消減，而世界和社會就越來越不可觸摸了。

面對恍如歌利亞般巨大的困難，我們只能倚靠着神，撿起五塊光滑的石子；一是在已有的基礎上埋頭苦幹，二是努力推廣文字工作，三是抓着時代，四是聯校文字小組，五便是學生福音團契（F.E.S.）的出版部了。我們深切盼望F.E.S.出版部能爲各院校的文字工作者提供一些基本的訓練和裝備，如文字工作的用途和價值的認識，華人信徒文字工作發展史，傳遞異象和推廣的方法，語文運用，表達方式，風格的建立，編輯程序，出版程序，設計，和版面的平衡等。當然，若果負擔得來的話，F.E.S.出版部更應負起統籌I.C.C.F.刊物的擔子。

× × × ×

對於大專文字工作者，我們冀望你能深入的反省，和好好的埋頭苦幹，努力推廣文字工作，抓着時代，盡量使用聯校文字工作小組和F.E.S.出版部。至於並未參與文字工作的弟兄姊妹，我們亦希望你反省一下，你是否那冷漠的一群，袖手旁觀，不聞不問。我們並不希望你立刻拋下一切來參與文字工作，我們只要求你着實的關注和支持（如奉獻，如投稿）你院校內的文字工作和大專界文字工作，更在禱告中紀念那孤獨的一群。願神堅立文字工作。

備註：

①一些更詳細討論文字工作及其價值的文章可見橄欖第十七期蘇恩佩姊妹的「異象的傳遞」（18-21頁），和浸會文字部78年5月出版的「文字工作特刊」。

②大學站的人手流動性頗大，第二期出版後十六位編委只剩下一半左右，而且走的多是一些領導性人物。

③在浸會的三千同學中，約有八百位基督徒。

④根據一份校方報告，浸會約有70%同學兼職。

⑤修訂後的橄欖目標原文可見團契憲章附則（IX.4）I／至V／

⑥詳細數字可參閱七八年十月十六日橄欖第二次編委會會議文件。

⑦關於何謂眞正的屬靈，可參閱橄欖第十六期HARVIE CONN的「屬靈、人道，互不相容？」（18至23頁），和FRANCIS SCHAEFFER的TRUE SPIRITUALITY。

資料小組

出死入生

在五月初，我和麥潔蓮幹事一起到馬來西亞，參加東南亞學生工作的初級幹事訓練課程。訓練完畢，在五月廿一日早上乘車時發生了車禍，車子從很高的山崖掉下。當時我睡着了，潔蓮却在那一刹那間醒過來，並且呼喊求救。結果，我左面的胸骨全部震裂，人亦昏迷了一個多月，於是醫生決定要在我的腦部動手術。直至七月，我才恢復了知覺。

我覺得我之所以昏迷那麼久實在是神的保守，是祂要親自在裏面動手術，假使我是早點醒過來的話，便會覺得很痛。當我甦醒後，根本不曉得骨頭曾經裂過。很多人問我醒後時首先看到誰？其實最初的時候我的神志還未完全清醒，知覺是逐漸才恢復過來的。記得有一次我不知爲甚麽或怎樣下床行走，摔倒了，頭着地那一刻很痛、很響。還有一次是大專同工劉義信姊妹對我說：「這裏不是香港，是馬來西亞呀！」又說：「不要傻，我會把你當作我妹妹一樣。」其實當時我的眼睛還未能張開，只是聽到她的聲音而已。此外，哥哥亦到馬來西亞探望我，又收到台灣弟兄姊妹寄來的錄音帶，送到醫院播給我聽。那時我像是表現得很高興的樣子，到如今却一點印象也沒有了。

最後當大嫂來探望我時，我已經能夠清楚認出她了。大嫂每天用輪椅推我到樓下廣場散步，當我看見其他人能夠行走自如時，心裏非常羡慕，不知自己到甚麽時候才能夠像他們一樣。我又很渴望回家，故此當我看到計程車經過時，便不期然地伸手要截停它，希望司機能把我載返家中。又當看到像是哥哥的車子時，便高興地叫着：「哥哥來接我了！」如今回想起來，眞有點小孩子脾氣。

當我受傷後，本來醫生說是沒有希望的，然而我却可以恢復知覺，並且健康進步得很快。難怪在我出院的時候，一班醫生和護士都異口同聲地說是神蹟。在住院的一段日子當中，得到了許多弟兄姊妹的探望，及不同方式的慰問。基督徒愛心的表現深深地吸引着一群醫護人員，他們亦因而對基督教產生了興趣。

七月十七日，我終於可以離院回家了。

返抵香港後我立刻到浸會醫院接受檢驗，家人特別爲我訂造了一乂形的拐杖以便扶着走路，但不到兩個星期，雙脚就可以自如行走了。因此每當我摸着身上的傷痕和那乂形的拐杖時，便想到這眞是神奇妙的恩典。起初視力方面還有點模糊，連聖經的字也看不清楚，所以有同學送了一本字體較大的聖經給我。後來視力逐漸恢復，報紙上的小字亦看到了，但却有重影。這次的意外，我覺得神在我身上作了大奇事，雖然腦部受了傷，然而是中間部位，所以不會抽筋，只是有時不能控制而已。神以恩典選上了我，讓我經歷祂的大能，我一生都要述說。

5. 橄欖的篇幅應該

☐保持　☐增加　☐減少

6. 目前橄欖的價格是

☐太貴　☐適中　☐便宜　☐無關重要

理想價格是港幣 ________ 元（以一期計）

7. 橄欖一年所出版的期數應爲

☐六期　☐八期　☐十二期

其他意見 ________ 期

8. 你認爲橄欖的編輯和出版工作應該

☐繼續由港大團契負責

☐由所有大專團契共同合作

☐由畢業生及大專基督徒合作

☐純粹由畢業生負責

其他意見 ____________________

9. 對於橄欖的宣傳工作有甚麼意見可以提供？

____

____

____

(四) 對今期（第十九期）的綜合意見

____

____

____

____

——問卷完・多謝合作——

（問卷塡妥後，煩請寄回香港西營盤郵局郵箱 20379 號
香港大學學生會基督徒團契，橄欖出版委員會收　　）

POSTAGE
WILL BE
PAID BY
LICENSEE

郵費由持
牌人支付

BUSINESS REPLY SERVICE
LICENCE NO. 1060

香港基督徒學生福音團契
香港九龍彌敦道 138 號
聖安德烈基督中心三樓

NO POSTAGE
STAMP
NECESSARY IF
POSTED IN
HONG KONG

如在本港投寄
毋須貼上郵票

4. 你認爲橄欖在設計、形式方面應該
□保持現狀
□輔以更多色彩、圖案、圖片
□較爲樸實

詩篇一一六篇令我有很深的體會：「主啊，你救我的命，免了死亡，救我的眼，免了流淚，救我的脚，免了跌倒。」（一一六：8）「在耶和華眼中看聖民之死，極爲寶貴。」（一一六：15）而第九、十四及十七節則是我的心願。——「我要在耶和華面前，行活人之路。……我要在祂衆民面前向耶和華還我的願。……我要以感謝爲祭獻給你，又要求告耶和華的名。」

在我恢復參加崇拜的第二個主日，讀到了馬可福音第二章，說到有一個癱子，由幾位好朋友抬到耶穌面前求醫治。我相信有很多弟兄姊妹就像這些好朋友，藉着禱告把我抬到神面前，使我得到醫治。自己當時也眞的有如癱子一樣，甚至連禱告也不會呢！

還記得我名字的出處，是在使徒行傳第九章，我跟那個多加的經歷很相似。雖然我並非是從死裏復活，但醫生幾乎已肯定我是絕望的了，然而神却祝福我的身體，使我得以康復。

九月，我住進了觀塘的康復中心，接受物理治療。在那裏遇見一位基督徒護士，她很用心照顧我。我覺得這一切都有神的安排，因爲無論在甚麽地方，祂都預備了看護我的人，祂的愛實在是無法測度的。

經過這次意外後，我非常害怕坐車，更害怕死亡。我只有將我的恐懼告訴神。祂眞的回答我，藉着祂自己的話語來安慰我：「因爲你們已經死了，你們的生命與基督一同藏在神裏面。」（西三：3）「兒女旣同有血肉之體，他也照樣親自成了血肉之體，特要藉着死，敗壞那掌死權的，就是魔鬼。並要釋放那些一生因怕死而爲奴僕的人。」（來二：14-15）「在主裏面而死的人有福了，聖靈說，是的，他們息了自己的勞苦，作工的果效也隨着他們。」（啓十四：13下）此外還有上面曾提到的詩篇一一六：15及小時候經常背誦的詩篇廿三：4——「我雖然行過死蔭的幽谷，也不怕遭害，因爲你與我同在，你的杖，你的竿，都安慰我。」雖然我曾經畏懼，神却幫助我勝過了。現在每當坐車的時候，我會把神當作司機，由祂操作、管理一切（後來却覺得把神當爲司機似乎不很對），祂必是會看顧保守，無論在家中、在車上，祂所不容許發生的事情必不會臨到祂兒女的身上。靠着神的恩典，我勝過了這些懼怕。現在才覺得生命的寶貴，所以逼切地要爲父親、二哥及二嫂禱告，希望他們也能早日得蒙救贖。

我如今每天都在家中做運動，到植物公園散步，然後上街市、煑飯等。除了能夠行走自如外，還可以跳繩呢！我希望身體早日完全康復，能以健康的體魄服事神。目前在身體左邊仍有很多地方是沒有知覺，有知覺的部位亦很痳痺，盼望弟兄姊妹能繼續爲我代禱。相信藉着運動及藥物的治療，再加上神的祝福，我會很快痊癒的。

○ 姚多加

THE GOSPEL FOR COMMUNIST SOCIETY

A Preliminary Reflection on the

Chinese Experience

By Jonathan Chao

編者按：本文原是趙天恩牧師於1978年發表於ASIA THEOLOGICAL ASSOCIATION CONSULTATION的一篇探討「如何在中國大陸傳福音」的文章。自四人幫事件以後，中國大陸在政策上有顯着的改變，其中包括了宗教政策的放寬與更改，但在本質上，共產社會仍是一個高舉無神論的社會，教科書上仍是強調宗教是無知的迷信，在那特定的時間和空間底下，一個在廿世紀七十年代共產中國裏跟隨基督的弟兄或姊妹，又是如何才能見證那帶他出死入生的福音呢？福音，那原是神的大能，又應是如何的被見證與及被傳揚呢？

INTRODUCTION

The topic assigned to me is "The Gospel for Communist Society." Because of my limited background, I hope to consider it within the confines of the Chinese experience.

At the back of the brochure of this Consultation, "Why the Gospel and Culture Consultation?" Dr. Ro listed three objectives for this consultation.

The first objective concerns our evangelical understanding of the contextualzation of the Gospel in Asia, and under this concern I would like to explore in section I the problems underlying contextualizing the Gospel in Communist China.

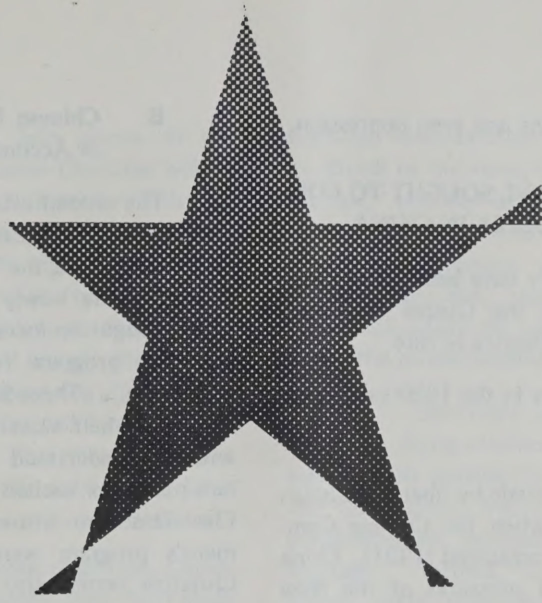
The second objective deals with the interpretation of the Gospel in different cultures in Asia. Here in section II I would like to analyze, in a very preliminary manner, actual ways that Chinese Christians have interpreted the Gospel under Communism. In section III I will discuss briefly the implications of interpreting the Gospel for China for those who live outside of China.'

The third objective deals with the hope to develop concrete steps for further studies, and I leave this for your discussion.

I THE PROBLEM OF CONTEXTUALIZING THE GOSPEL IN CHINESE COMMUNIST SOCIETY

In dealing with the problem of how to contextualize the Gospel in Chinese Communist society we must come to terms with several Chinese realities.

(1) The Chinese Communist government, like all its imperial predecessors, has always assumed its sovereignty over the thought and actions of its people. Religion, culture, literature, philosophy and



fine arts all come under government control. The Chinese state has always made some sort of ideology its state ideology, whether Confucianism under imperial China, or Sun Yat-san's Three-Principles under Republican China, or Maoism under Communist China.

However, (2) of all Chinese governments during recent centuries, none sought to implement its state ideology as consistently and as religiously as the Communist state has. Its extension of state ideology to all aspects of China's contemporary culture means that entire Chinese society and culture sphere has been politicized. This is the Chinese Communists' program for contextualization of their ideology in Chinese society. This stark reality implies that any attempt to introduce the Gospel, let alone contextualize it, will be interpreted by the state as a heterodox threat to Communist revolutionary ideology, which alone is considered orthodox. For this reason Chinese Christian leaders like Wang Ming-tao (in 1955 and 1958) and Watchman Nee (in 1957) were arrested not on the ground of their being religious, but as anti-revolutionaries. They failed to accept the Communist ideology as orthodox and, on the contrary, were influencing others (their congregations) toward a different direction from that of the Party.2

(3) Although the conflict between the Christian faith and the Chinese Communist state is basically a conflict of ideology, it flares up everywhere on the practical plane, or precisely in the sphere of contextualization. Unlike other Communist leaders, Mao transformed Marx's abstract (Feuerbach-Hegelian) dialectical materialsim into concrete "guides for action," a practical way of thinking for analysis and problem solving. Thus, when Mao contextualized Marxism in China, he did not merely try to communicate certain propositional truths, or to communicate them through the Chinese people's traditional ways of thinking. Instead, he sought to change their way of thinking, their ways of perception of realities. He did it by re-naming realities in his politicization of Chinese life. Thus these realities of the ideology of the Communist state and of its implementation constitute the chief obstacle to the contextualization of the Gospel in China. Yet this must also be seen as the context within which the Gospel has to be contextualized today. We must not forget that in China we have a big competitor in contextualization, and that competitor is armed with political power over all cultural activities of the Chinese people, particularly over the Christians. The problem for Christians inside and outside China is, therefore, how to contextualize the Gospel under

such comprehensive restrictions and even oppression.

II. HOW CHRISTIANS HAVE SOUGHT TO CONTEXTUALIZE THE GOSPEL IN CHINA

Generally speaking there have been three types of effort to contextualize the Gospel in China under Chinese Communist influence or rule.

A. Chinese Christians in the 1920's or Adaption

The first attempt was made by liberal Christian intellectuals in the 1920's when the Chinese Communist Party (CCP) was first organized (1921). China was then under the overall pressures of the New Culture Movement (1917-1922), which sought to criticize all culture from evolutionary scientific and pragmatic viewpoints. This led to the Anti-Christian Movement (1922-1927), which was orchestrated by the CCP. Various leading writers attacked Christianity from the perspective of the Marxist and Leninist interpretation of Christianity in colonial lands.

In response, Chinese liberal Christian leaders sought to accommodate to the demands by emphasizing the social dimension of the Gospel, even at price of relinguishing Christian supernatural beliefs. The end result was, of course, rejection of practically everything supernatual: the virgin birth, the miracles, and even the resurrection.3 The challenge that came from leaders of the New Culture Movement was that if religion is to be tolerated at all, it must demonstrate its social value to upbuilding Chinese society. Even though Chinese Christians sought to contribute their share to the social reconstruction of China, they could only do so at the evangelistic and philanthropic levels, not at a national political level. The context was the nation, not a mere local or individual context. Theologically, Chinese Christians in those days were not prepared to go beyond the evangelistic and philanthropic sphere in their understanding of the Gospel's contribution to China. The outcome was that Christian contributions could not be felt, even though some "Christians" went so far as to throw out the most cardinal elements of their faith in seeking to adjust to the demands of that day.

B. Chinese Protestant Leaders in the 1950's or Accommodation

The second attempt was made in the 1950's by liberal Christian leaders in the National Christian Council of China, the YMCA/YWCA, and other church bodies. The newly formed People's Republic of China sought to incorporate religious groups into its common program for socialist reconstruction by organizing a Three-Self Movement for Protestants. The Three-Self Movement's goal was to lead Protestants to understand and help implement China's new policy for socialist reconstruction. In the process, Christians who refused to go along with the government's program were imprisoned and the visible Christian community was gradually eliminated from Chinese society.

However, the Three-Self Movement Christian leaders and those who supported it, saw themselves as achieving a new dimension of contextualization by accommodating to the desires of the state. But in the end these enthusiasts themselves became targets of state-directed attacks. Like Judas, after they had betrayed the Lord and their fellow believers, many of them committed suicide as we are beginning to learn from Christians coming out of China.4

C. Chinese Christian "Believers" or Incarnation

The third kind of effort to contextualize the Gospel is being made unconsciously by faithful believers, through suffering. From conversations with believers who have gone through nearly thirty years of life experience in Communist China, we are beginning to learn how they have incarnated the Gospel in their lives and how they communicate the Gospel under extremely difficult situations. A preliminary analysis shows the following ways in which evangelical Christians contextualize the Gospel:

1. Chinese Christians have learned to sustain a dual worldview simultaneously, an inner Christian worldview and value system in which they have to live. This dualism is basically in accordance with Christ's words: "Ye are in the world, but not of world." It is also that of "rendering to Caesar the things of Caesar, and rendering to God the things that

belong to God." They are fully aware of the ideological conflicts between their Christian beliefs and the communist ideology. But unlike Christians in the mid-1950's, they have learned to neither confront the state nor abandon that inner beliefs. There is no benefit in becoming martyrs too easily, though they are always prepared to accept the consequences of confessing Christ. Living in the Chinese Communist world, but not accepting Communist values, Chinese Christians have learned "to be wise as serpents, but gentle as doves." This phrase has been heard from the lips of every faithful believer with whom I have talked both inside and outside China.5

2. With the above dualistic approach, Christians in China have learned to *express their faith more through action than through words.* In their work they seek to do their best without complaint, and often their production records are among the best, so that they are blameless before their superiors. In their relation to other people, they testify of Christ by high ethical stands, industry, gentleness, forgiveness, and tact, especially during moments of common despair. This steadiness of purpose and expression of joy cause many non-Christians to wonder what in the world gives them such strength. The Chinese live and work together so closely in their cooperatives that observation by their peers is unavoidable.6 It is at this level of practical usefulness, whether in productivity in the commune/factories, or in moral-emotional strength for crisis situations, that the value of the Christian faith is noticed by Communist cadres and fellow workers.

The state officially allows its citizens to hold religious beliefs in the heart, but it does not allow verbal communication of those beliefs. Christians have learned this limitation from experience. They seem to be faced with the challenge of how to retain their Christian faith and how to communicate their faith to the non-Christian world in a non-verbal manner. This non-verbal communication of the Gospel within the Chinese Communist social context has become, therefore, their manner of contextualization of the Gospel.

Contextualizing the Gospel by way of life and work was effective on two grounds: first Christian manifestation of goodness and love posted no threat to the state, for there was no "breaking of the law," but the fulfillment of Communist ideals of serving the people and being productive. Second, it makes non-Christians feel the effects of kingdom power before they hear the kingdom proclamation, which can easily be learned when they ask believers about the power behind their faith.

3. *Christians in China contextualize the Gospel by being vehicles* of divine grace. They do not bother with making the Gospel more acceptable to the Communist, because the latter already have a predetermined position of rejecting the Christian message. Instead, Chinese evangelical Christians simply make themselves available to the Spirit of God to penetrate the life situation where believers and non-believers live together. For example, one Christian testified that a sister was greatly used by the Lord to change the life of a fellow prisoner after the Communist warden had declared the latter helpless, and left her to the Christian sister. The prisoner's conversion and change astonished both the warden and other prisoners. The message was clear: the power of the Gospel did it. Other cases of Christians' healing the sick, exorcizing demons, and performing other miracles, all show that the power of the Kingdom of God is breaking through the Communist context. Christians become the instruments of God's grace to the non-Christian world.7

What lessons can we learn from the Christian experience in China, especially in the matter of contextualization? It seems to me that we ought to add another dimension to our concept of contextualization: that of life manifestations. The problem and task of contextualization is deeper than cultural or anthropological accommodations and adaptations. Contextualization of the Gospel must take place at the "gut level," namely at the basis of our individual beings, out of which our lives "ooze out." When contextualization reaches the level of the incarnation of the Gospel through experiencing dying and rising with Christ, then not even the most thorough-going anti-religious society can suppress the Kingdom of God, can keep it from surfacing out the believers' lives.

4. *Christians in China contextualize the Gospel in their homes.* The Christian home is where the Gospel still enjoys considerable freedom. If outside the four walls of the Christian home the Christian mind suffers censorship, the Christian family has become a sanctuary of the Holy Spirit. Wherever there are Christians, they have a way of meeting together in their homes for prayer, Bible study, and fellowship. Through these meetings their children are being Christianized. The Christian home has, therefore, become the concrete locus of contextualization, serving as a functional equivalent to the former institutional church. This fact may not appear to be very relevant to normal discussions on contextualization, but its significance cannot be underestimated for the Chinese situaltion.

III. INTERPRETING THE GOSPEL FOR THE CHINESE COMMUNIST SOCIETY

Christians outside China have an undying desire to bring the Gospel to the Chinese people under Communist rule and to make the Gospel relevant for them. The problem is that the Communist state does not want the Gospel, not is it interested in its relevance. Still many Christians seek points of contact between the Christian faith and Communist ideology. But the Chinese state is not interested in entering a "Christian-Marxist dialogue" to arrive at any theoretical common ground with Christians. For the Maoist criterion of truth is not based on philosophical validity, but on practice, practice in productive struggle, class struggle, and scientific experimentation. Today, even Mao's own ideas are being tested by their contemporary pragmatic relevance.

Pragmatic relevance to China's socialist reconstruction and modernization was what the youths of the May Fourth (1919) era demanded, and pragmatic relevance is what they are still asking. What does this imply for Christians outside China who seek to make the Gospel relevant to China? Christians in China have done their utmost in demonstrating their usefulness to Chinese socialist reconstruction by working hard and living blameless lives. Yet the state has no particular gratitude to them, and still does not soften its official policies toward Christians. What can Christians outside China do to satisfy the changing pragmatic demands of the Chinese Communist state?

At this point it appears that there is very little that can be done by those outside China. If Christians in the "free world" want to demonstrate their usefulness to China, they must collectively contribute to the best interests of China on national or internatonal levels, such as urging the American congress to recognize China on the latter's terms. But this is a position which evangelicals most likely would not take. What practical good can the Christ ian world do for the Chinese Communist state and society? How far are we willing to go, or to compromise, theologically? These are probably the issues before us now.

Another aspect of Chinese reality is that of a feeling of alienation between people, which exists on all levels: in the party, in government offices, in local societies, schools, neighborhoods, and even within families. This feeling of alienation comes from the application of Mao's concept of contradiction in every situation. There is no reconciliation in a world of perpetual analyses of contradictions.

It is at this juncture of human alienation that the Gospel as reconciliation and harmony can effectively break in. This is exactly what happened during post-Cultural Revolution days, when many young people turned to Christ. They were disillusioned the Communist ideals' never being realized, and the mutual attacks on every level. ~~Thus, when Christ is seen as the locus of reconciliation and the Christian com- attacks on every level.~~ Thus, when Christ is seen as the locus of reconciliation and the Christian community as a concrete possibility of human harmony, the Chinese people understand the Gospel as meeting a unique need which is lacking in Chinese Communist society.

Concluding Remarks

1. The Chinese people is a practical people. While they are capable of thinking philosophically, most are inclined toward concrete practical realities. Few Chinese Christians care to think about contextualizing

the Gospel in China. Those inside China are totally absorbed in remaining faithful to the Lord, while avoiding political trouble from the ever-watching state.

We on the outside can perhaps attempt to interpret for them how they are contextualizing the Gospel. But we must first learn from their experiences, their failures and triumphs, as the first step toward understanding how the Gospel survives and is communicated in a Communist society like China. For this reason our Chinese Church Research Center at CGST is conducting an Interview Project, to listen to and to learn from Christians who have lived in China.

2. We can gain much insight into the problem of contextualization from the Chinese experience. In the first place, contextualization of the Gospel is deeper than cultural adaption or political adjustment, broader than social relevance, and more radical than cross-cultural communication such as "dynamic equivalence." It involves the depth of one's being as it expresses itself in concrete life situations.

In the second place, there appears to be a correlation between the degree of external hostile pressure and the depth of contextualization, which can perhaps be better expressed as an incarnation of the Gospel. This leads us to my third observation, that contextualization is more of a subjective theological-faith experience than it is sets of objective analyses by out-siders. To borrow Mao's expression, the truth of contextualization must be learned from praxis rather than mere abstract analysis. This plainly implies that there is a price to pay in order to attain experiential truth. But isn't this exactly where we evangelicals are often found wanting – found proclaiming and defending systems of propositional truth, much of which we have not experienced? Can there be meaningful understanding of contextualization without experiencing the Gospel within a given context?

3. Some questions for discussion:

a. Is the category "contextualization" appropriate for understanding the relation of the Gospel to a Communist society? What theological categories could be suggested?
b. What kind of theological framework and approach could we develop for interpreting the relation of the Gospel to the Communist world?
c. What are the significant differences between contextualization of the Gospel in traditional cultures like Buddhism, Confucianism, or Hinduism, and that in a Communist society?
d. Is it possible for ATA to sponsor a small working seminar on the Gospel in Communist societies, in which Christian experiences from different Communist countries can be shared and conceptual tools developed?

For comments and corrections to this paper, please write to:

Jonathan Chao, Director
Chinese Church Research Center
China Graduate School of Theology
5 Devon Road, Kowloon, Hong Kong

FOOTNOTES

1. For discussion on this point, see my booklet, *China's Religious Policies and Christian Mission* (P.O. Box 267, Silver Spring, MD 20907, U.S.A., 1977), pp. 28–30.

2. "The Testimony of Evangelical Christians in Peking," (State of the Church in China Documentary Collection No. 12), Chinese Church Research Center, CGST, Hong Kong, September 1978.

3. See Chao Tse-ch'en, "Tsung-kuo yü ching pien" (Religion and Environmental Change), *Ching-nien chin-pu* (Association Progress), No. 30 (February 1920), pp. 30–43; and "Shih-t'u hsing-ching ti wo chien" (My View of the Apostle's Creed), *Sheng-ming* (Life), I, 2 (September 1920), p. 5.

4. "A Christian Intellectual in China, 1958–1973 (Documentary Collection No. 3), CCRC-CGST, September 1977.

5. Based on the CCRC's Documentary Collection No. 4, "Christians in South Fukien After the Cultural Revolution" (Interviewed in July 1978); and on No. 11, "Christian Fellowship in Tientsin" (interviewed in November 1978).

6. "The Spirit of God at Work in China" (Documentary Collection No. 2, June 1975); and Profiles of Faith" (Documentary Collection 7–9).

7. "A Glimpse of Christian Community Life in China" (Documentary Collection No. 1, 1974); and No 2 and 12.

讀者論壇

護士罷工參予的感想

香港政府護理人員在今年十一月發動了一次象徵式的靜坐。時間在上下午轉班的時候，以不影響病人爲原則，向醫務衛生處公開表示不滿，抗議其對談判的敷衍失責。在十二月二十二日，我們更開始了第一步的按章工作，所有的政府診所、門診部及急症室均停止一切不在訓練和工作範圍內的額外工作。縫針手術（SIMPLE SUTURING）、淸除外物手術（REMOVAL OF FOREIGN BODY）、配藥（DISPENSARY WORK）、抽血（BLOOD TAKING）、顯微鏡化驗（MICROSCOPIC EXAMINATION）等八項工作，均一律停止進行。

是次工潮仍未平息，按章工作會否繼續下去仍要視乎醫務衛生處新訂定的「薪俸制度」是否合理。在這次行動中，一般人只當作是護理人員妒忌放射性攝影員的加薪。其實，內中情形，又豈是這樣簡單和意氣用事呢？

歷年來，由於放射性攝影員大量的外流，因此政府爲要吸引更多人留港服務，便不得不大幅度的加薪。然而，這種處理手法，卻帶來「衆者價廉，寡者價高」的現象。

其實，放射性攝影員與護士在醫院內是擔任着同樣重要的角色。醫務衛生處將放射性攝影員的薪酬提高，無形中便將護理人員的地位公開地貶低了。

我們要求和醫務衛生處談判，主要也是希望他們指明護士的地位。薪俸的多寡只是其次的問題，我們所爭取的最重要還是護理人員的尊嚴。不過在這個以金錢衡量地位的社會，只空談尊嚴，似乎又是一種抽空的說法。在談判過程當中，我們所爭取的不是多少個百分率的薪酬，而是希望薪俸制度能改爲長薪制（LONG SCALE SYSTEM），即是薪金按資歷之增長而遞增。

眞的，錢算得了甚麽，錢加多了，而工作環境及福利仍依然故我又有甚麽用處。平均每五十位病人由八位護士照顧，我等常常嘆息有心無力；病房就如集中營，密度之高，病人之睡眠休息常被打擾；設備之不足及落伍，往往延長了病人的苦痛煎熬；有志出國深造的同事，需要自己積蓄費用，回港後也別妄想「材爲世用」。此外，還有教學器材之不足，教師人數稀少，教學制度之落伍等；這種種弊端皆須從速改善。我們在此劣景下亦只以這數點爲爭取之目標：

㈠增加護士、㈡改善教學制度、㈢設立有薪深造學額、㈣護理人員成爲獨立之部門，首長由護士擔任而非現時之由醫生擔任。

第四點是我個人全力支持的。它若成功，其他我們期望已久的福利也有實現之日了。試問一個紡織廠的管工去管理一群製牛仔褲的工人妥善不妥善？我是問「妥善不妥善」而非可以不可以，「凡事都可行但不都有益處」。醫生的工作是負責將病因查明，按本末根治；而護士則負責病人的起居飲食，

兩者工作之目標相同但內容却不盡相同。且各有各在工作上的難處，非親身經歷，決不能瞭解。現時的以外行人管內行人政策實屬荒謬。

爭取是勢在必行的，剩下來需要參詳的就是手段問題。醫務衛生處的拖延手法，我們是嚐過了。若不施壓力，祇乖乖的談判，恐怕奮鬥的士氣會被拖淡了；甚或醫務衛生處眞有所答覆，恐怕亦是答非所求。然而，施壓力的方式決不會是怠工或罷工，因這會危害病人，會是按已被採用的方式做；即是在工餘時靜坐抗議和按章工作。

我參與靜坐是希望人數多了就能喚起社會人仕的關注及支持，但我不贊成按章工作。額外的工作確使我們不能給予病人足夠的護理；這是必須革除的。然而改革被用作要脅，這不是神所喜悅的；而且改革過速，一時間那些額外的工作無人辦理，受害的仍是無辜的病人。

護理行業中的主內弟兄姊妹，有的贊成按章工作，有的反對。各有各的見解亮光。然而，我們行事的原則將會是「竭力保守聖靈所賜合而爲一的心」。

願弟兄姊妹代禱；求神賜我們智慧去處理這工業問題；也求神保守我們合而爲一，步步行在主的旨意中。

梁佩妍

從禮拜堂的遷拆談起……

前言

我們都是已畢業或仍在就讀的大專基督徒，也是荃灣惠荃堂的會友。我們教會是一自立、自養、自傳，沒有宗派背景的獨立性地方教會。最近因地下鐵路發展荃灣支線，我們禮拜堂遭政府遷拆。對是次遷拆事件，我們有一些感受，願借「橄欖」一角，與各位弟兄姊妹作文字上的交通。

教會的現況

教會爲禮拜堂遷拆一事，曾多次與政府交涉，惟政府一直拒絕給予我們賠償，也不承認有爲我們另覓聚會地點的義務。在遷拆前數天，我們才獲准借用（不是安置！）城門道荃灣理民府倉一年。在極端倉卒的情況下，我們動員全教會的弟兄姊妹，把禮拜堂的物品搬往該貨倉。現時主日崇拜及多項經常性的教會聚會均被逼在該貨倉舉行。

該貨倉位於荒僻山邊，沒有行人道，需沿馬路邊步行前往。沿途沒有街燈，沒有住戶，極易發生交通意外或爲匪徒所乘。且該貨倉實用面積不足一千呎，無窗戶，無通風設備，無

自來水，祇有一個倉卒蓋搭的乾厠，實在絕不適宜作二百多教友一同聚會之用。

對於政府施予的不合理待遇，教會曾以遞信政府有關部門，召開記者招待會及投函南華早報等行動表示我們的不滿，惟至今有關部門仍未給予我們實質上的幫助。

在是次遷拆事件中，政府一直堅持「農地上建築的上蓋沒有賠償」，拒絕給予我們教會任何上蓋賠償或搬遷費。政府也不承認有爲我們另覓聚會地點的義務。（現在政府借出城門道理民府貨倉給予我們使用一年，視爲對我們教會特殊的恩惠。）

我們認爲政府對我們教會不公平，不合理。

政府對我們禮拜堂四周在農地上建築的住宅及工廠，均給予業主賠償及安置。

住戶遭受損失，廠戶遭受損失，我們遭受損失，獨是我們不獲賠償。

住戶需要居住的地方，廠戶需要生產的地方，我們需要聚會的地方，獨是不爲我們另覓聚會地點；

教會——多餘的機構？

爲何政府特別薄待教會呢？

或許政府認爲教會對社會沒有貢獻，是社會上多餘的機構，就是因遷拆問題而導致教會解散也無妨。

教會在地上的使命是傳揚福音。人接受福音後，能得着最徹底的改變——生命的改變，並會效法基督的榜式去關心及幫助週遭的人。教會傳揚福音，使人與神和好，得着生命的改變，並效法基督的樣式，影響週遭的人。從這點看，政府也應承認教會對社會的貢獻。故此，政府不應薄待教會。

申訴行動——我們的看法

在遷拆事件中，我們教會對所受的待遇感到不合理，曾向過港英國議員，行政立法兩局非官守議員辦事處、新界政務司鍾逸傑先生和荃灣理民府遞信及擧行記者招待會，申訴認爲不合理之處。對這些申訴行動，別的教會的弟兄姊妹反應不一，有表示體諒及支持的，也有表示不能接納這些行動的。

我們用這些申訴行動，表示意見，是政府所容許的；保羅也曾使用羅馬公民所享有的權利，上訴該撒。（徒 25:10-11），故此我們認爲這些申訴行動，並不違反基督徒順服掌權者的原則，也不表示我們對神信心不足。

一些反省的課題

在遷拆事件中，我們發覺有很多問題需要深入思想。

聖經教導我們順服在上執政掌權者，但當順服地上的掌權者與順服天上的父相衝突時，我們當順從神不順從人。究竟順服與不順服的具體範疇是甚麽？這是在亞、非、拉一些極權統治的國家裏的基督徒所面對的問題，也是我們將來面對社會主義中國時必會遇見的問題。

教會與政府間的關係當如何？在遷拆事件中，我們覺得政府的收地政策欠妥善。市民也常因收地問題與政府衝突。我們在解決了自己的問題後就不再理會政府的收地政策？抑或當致力爭取政府對該政策作改善？教會對那些不

被直接牽涉在內的欠妥的政策，例如賭博，色情，教育問題又當抱何種態度呢？

基督徒與政府交涉時，當抱甚麼心態？「擺事實，講道理」？倘若政府是不講理的又如何？順服？運用壓力（政治？經濟？群衆？輿論？）逼使政府讓步對嗎？抱着「力與力的對抗」與政府交涉又有否違背基督徒的原則？

結語

發現問題是尋得答案的原因；不覺得問題存在是無知及怠惰的結果。大專基督徒曾因校園形勢的影響而去思考基督徒當如何面對社會國家的問題。現時來自校園的冲擊減弱了，我們是否就可以舒一口氣，不談基督徒對中國的承擔、對社會的責任？中國收回香港的日子不會太遠，我們作爲在港的中國基督徒，探討「如何在社會主義中國裏過基督徒生活」這課題，難道仍爲時尚早麼？因着對人的關心，曾否令我們關心影響着全港市民的政策、制度及社會問題？教會及基督徒又該如何面對政策、制度及社會問題？

願本文能引發弟兄姊妹們的思考、討論及行動。

賀穎
成鴻基（港大）
袁玉英（港大）
朱亮榮（港大）
李建華（港大）
尹國華（港大）
陳月明（中大）
魏建輝（師範）
李志新（港大）
袁成志（港大）
羅天柱（港大）

談C. A.歷史

對徐理强君［CA歷史］之更正與補充

在「橄欖」第十八期中，徐理強君在「正視事實，敢於辯論」一文中提及CA 歷史。因事隔十多年，可能徐君記憶有所錯誤；又因篇幅所限，或有未能詳述之處。現作更正及補充如下：

㈠筆者爲65——66學年度CA 之程序負責人（PROGRAMME SECRETARY)而非靈修（DEVOTIONAL LEADER）。靈修爲周德歆君。

㈡徐君說：「從65 年尾到67 年，職員會因爲鼓勵團友研經，看書，和認識入大學的目的，也稍有提出對社會的責任，因而引起團友的懷疑，認爲CA 變質。」他是66——67學年度CA 的主席，其中事實比筆者淸楚，而筆者所要更正及補充者，乃65 年到66 年任期內的一些情況。

就筆者所知，期內並無人以職員會名義公開「稍爲提出對社會的責任」（傳福音當然除外）。職員開會時亦無提及，更無決定如此作。鼓勵團友研經及看屬靈書籍或有之。認識入大學的目的，就記憶所及，亦無人以職員會名義提出•

筆者認爲，信徒應首先得復興、離罪、分別爲聖及對基督有熱切之愛慕，才能有力地作見證。於是存着這個心思去與另三位弟兄有定期的禱告，這就是徐君所提及在山道的禱告會。禱告中心爲CA 的復興。在整年CA 每週之經常聚會中，半數以上的講道都集中於復興。而66 年夏令會的主題仍不離復興。那時不但未聽到有團友批評CA 「變質」，反而有人批評CA 「重複教會的工作」，只講屬靈的事。

註：請勿删改。已付回郵信封及郵票。如不採用，請原稿退回。

潘國光

畢業生職業選擇

「接受訪問者爲港大歷史系畢業生，曾受神學訓練，現從事教會史研究工作」。

△畢業前選擇職業的原則

在大學的時候，除了功課、學生會和團契之外，很少想到一生職業的問題。當時正是中國熱、釣魚台運動的時候，我把注意力都放在這些問題上，並寫過大字報、喊過口號，很少想到職業的問題。團契和教會亦很少提及這方面，故此對社會缺乏認識。我知道香港政府、一般的商業機構，以及教會及教會外圍（PARACHURCH）的工作（如學生福音團契），但沒有深入認識，以致面臨選擇的時候，不知如何作出抉擇。別人申請E.O.（行政官），我也去申請；別人申請教席，我也不例外。不過，當我在大學二、三年級時，曾受到教會工作的刺激，所以一直都考慮全時間事奉工作的需要和可能性，可是在未有足夠的認識去作決定的情況底下，我接受了E.O.的工作……。

△職業的原則在工作實踐中尋找選擇

在E.O.工作當中，尋找職業的原則就浮現上來。其中一個主要的因素是工作的滿足感；第二是安定性；第三是薪酬。假若兩份工作在前二者都相同的話，薪酬亦是一個很重要的因素。我個人覺得E.O.的工作不能給予我滿足，所以在半年後我轉到一間中學任教。

△行政官工作的感受

行政官的工作屬於一般性職務，主要監督下屬工作，日常工作十分繁瑣刻板，從解答諮詢，寫MEMO到開STAFF MEETINGS（職員會議）等。工作缺乏一個整體及個人的動力。我當時在民政署工作，希望舉辦一些活動去幫助區內居民，但却遇到壓力。那時港九共有六個民政區，若果一個民政區辦活動，其他區不跟隨，就會特出了本民政區的工作成果。這令其他區的人不高興，上級亦不希望做成這種分別，故此要求不要辦這麼多活動，或不要搞得太大。這使到初出校門的畢業生感到失望，沒有滿足感及成就感。我相信不單只在政府機構，在其他工作崗位也是一樣。我們必須承認有很多事是我們個人不能做到的，而政府的現行結構不是一兩個人就可以改變的。

△從事教育得到滿足

我轉到教學的一個主要原因是：我自己比較傾向於學術。同時，與學生有密切的接觸也是傳福音很好的途徑。在四年的教學生涯當中，我獲得很大的滿足，也感到很辛苦，但這是辛苦而不是痛苦。主要的滿足來自與學生的接觸。與學生交往時發現他們看人生是灰暗的。這情況在中六的學生當中特別嚴重，他們讀預科不是爲了入大學，而是不知將來要做甚麼，也不知自己有甚麼可以做，索

性在書本上躲避多兩年。我自己在中學時未遇過一位好老師，我希望我的學生能有位比較好的老師，所以我盡自己的能力去做。希望藉着人與人之間的接觸，我能夠使學生看到人生光明的一面，這是一個很大的滿足，知識的傳遞只是其次。

△全時間事奉與家庭經濟負担的問題

影響我事奉方向的是我在「突破」的事奉，突破是一個教會外圍（PARA-CHURCH）的福音機構，它用一個較爲間接的方法傳福音。在這過程當中，教會產生了很多的誤解，他們會問：花這麽多錢去辦雜誌，却不直接講耶穌是誰？在這些沖擊裏面，令我對教會、社會以及年青人的需要有更深切的瞭解。這時我開始考慮全時間事奉工作。但畢業了四、五年後，每個人都希望生活安定下來。初入政府是助理主任級，薪金是二千多元；工作了四、五年，是會升上主任級的，月入達五千多塊。難道我爲了安定的生活、豐厚的收入而安於政府的工作？教書十分有意義，我要把一生放在教育工作上？怎樣傳福音才最有效和直接？我當時一面教書，一面進修神學課程，看到我們對中國教會歷史認識的膚淺。我們若要瞭解今日的中國教會就要瞭解過去教會的歷史。在經過一段的禱告尋求，我決定將自己獻給中國教會歷史研究工作，以此作爲一生的職業。要做好這件工作，必需有一個學術和行政的訓練，如果這工作是一個小組工作（TEAM WORK）的話，行政訓練更形重要。經過一番審愼的考慮後，我決定轉到廉政公署工作，在這裏我可以接受行政訓練，更擴濶了對社會的接觸面，特別是社會黑暗的一面。

△廉署工作的感受

廉署是一個特別的地方，很多人對它有一種「彌賽亞」式的印象——有廉署就沒有貪汚。實際的情況却使許多剛畢業的青年感到失望。因爲一個非教會的俗世權力（SECULAR AUTHORITY），總是缺少了一個超自然的因素，這就是神改變人心的力量。我當時已有心理上的準備，可是仍不能應付那種失望。大多數的職員並沒有甚麽理想，只當這是一件工作，並沒有使香港變成一個廉潔社會的理想。然而在參與廉署工作的過程中，我學習了不少有用的功課。

在校同學投身的預備

△在校同學投身的預備

囘想當日，我在心理及屬靈上的準備不夠，同時對社會實際環境亦認識不足。我在大學裏可算是十分「進步」的基督徒，曾參與學生會工作，任「學苑」編輯，舉辦中國旅行團，自以爲對社會認識很深，其實是一無所知。我希望弟兄姊妹，從大學一年級開始，就考慮將來要做甚麽，以將來的理想來策動讀書的心志。當然，我們會說：我還未知道將來怎樣。至低限度，讀了這麽多年書，我們總有一個大概的方向，我們要把自己放在各樣可能性當中，考慮每個可能性的要求是甚麽，我們要怎樣預備自己。從一生職業方向的角度看我們要怎樣利用這三年，那麽讀書就會起勁，不至荒廢了時間。

△一生職業追尋的原則

各人的情況都不同，有人開始就知道，有人經過突然的轉變才找到，但是大多數人都需要不斷的尋找、摸索和體驗。通常畢業後一

兩年是決定性的，在這段時間要盡量伸張觸角，記得有人說過（好像是唐君毅先生）：「香港青年立志得太遲。」意思就是青年人不敢將自己獻與某一種理想，直至樣樣都安頓下來，就說：這是我一生要做的工作。例如：做了工程師十多年，就認為工程師是一生職業。在讀書的幾年裏要多禱告，很多大專同學不自覺地貶低了超自然的因素，着重「認知」的層面，其實禱告是很重要的，神的指引是超自然的，每一個經歷過的人都明白其中的意思，我們要有一個委身的態度。聖經裏面提到先有信心，然後認識，這與一般西方思想提倡先認識後接受的態度是不同的，我們要先委身然後才能認識清楚，我自己決定走上全時間事奉的路後，才見到神在經濟上開路。另一方面，我們要有犧牲的心志，我鼓勵大家去看看王國顯先生在行過死蔭的幽谷及王明道先生在五十年來裏面，中國許多信徒所表現的犧牲心志。潘霍華（BONHOEFFER）在「獄中書簡」的扉頁說：「基督耶穌呼召人作祂的門徒，是呼召人為祂死。」這個犧牲的心志是推動基督徒新生命的一個主要因素。

△全時間事奉的考慮

……我想鼓勵一個模式：一班弟兄姊妹彼此同心支持其中一兩個人，鼓勵他們入神學院，在經濟上供應他們，並且供應他們的家人，這樣可以滿足他們經濟上的需要。我覺得這也是新約的模式，這可以使基督徒憑信心仰望神，並且與弟兄姊妹同心。有許多人這樣想：我有一筆錢，我就很自由，可以隨意入任何一間神學院攻讀。其實新約的模式，就好像保羅所表現的一樣，到何處都受教會的指派；一班弟兄姊妹愛這個弟兄，支持他入神學院，同時也有權給他一些意見和指導，我們讀書不是為着個人進修，而是為整體的，如果我們自給自足，自我中心就容易出來。當然實際情況因人而異，我十分鼓勵這個模式，而這番話特別是為ＣＡ（港大團契）一些「猛人」說的。

△工作崗位與福音見證

我看福音工作有兩大類：第一是個人傳福音，是直接的；第二是「作為基督教的代表人」，在不同的崗位，發揮不同的功能。個人傳福音固然是最好的，但不是每一個崗位都做得到，教書算是最好的，兩方面都可以做。身為基督徒老師，要做得好，不能懶惰，叫學生看到基督徒老師是不懶惰的、盡責的，你更可以對學生說：不懶惰只是人擁有衆多美德的一種，而所有美德都是從神那裏來的，這樣就可以直接帶出福音。其他Ｅ.Ｏ.和廉署的工作，主要都是發揮後者的作用：作為基督教的代表人。我們很難邀請同事返教會，但他們對基督教的認識，是基於他們認識的基督徒的行為表現。基督徒的勤奮、處事的認眞、正直……，都構成對他們的影響，這也是福音工作的一部份。很多人對基督教不是一無所知，他們要從我們身上看出基督徒是可羨慕的，才會有興趣去認識更多。

○ 資料小組

推薦給初信基督徒的十二本書

（續上期）在上次我們介紹過下面的五本書：

1. J.R.W. Stott　**Understanding the Bible**
Scripture Union　$8.90
（中譯：認識聖經　校園　＄8.00）

2. J.I. Packer　**Knowing God**
Hodder & Stoughton　$12.70

3. P.E. Little　**Know What You Believe**
Seed Press　$4.50
（中譯：你信什麼　種籽＄＄5.30）

4. P.E. Little　**Know Why You Believe**
Victor Book　$10.80
（中譯：你爲何要信　証道　＄5.00）

5. P.E. Little　**How to Give Away Your Faith**
Inter-Varsity　$10.50
（中譯：把別人介紹給主　証道　＄4.80）

以下我們繼續簡介書目中其餘的七本。

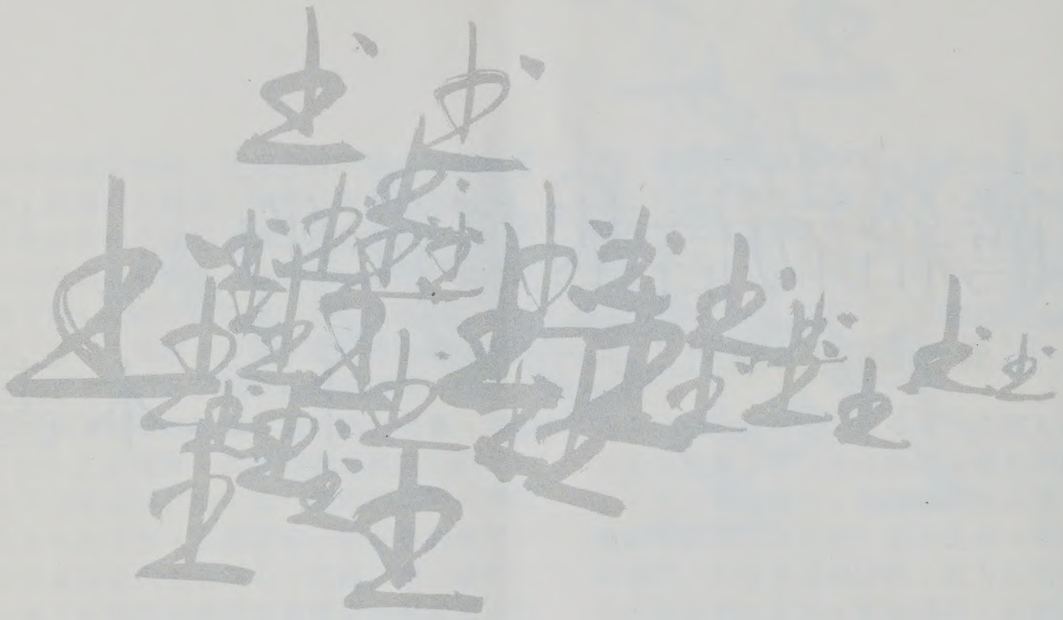
6. J. White　**The Fight**
Inter-Varsity　$13.20

當我們心裏相信、口裏承認耶穌基督爲主時，我們便成爲基督徒了。作基督徒究竟是甚麼一回事？要解答這問題，「THE FIGHT」是最適合不過的一本書；因爲作者稱它爲「基督徒生活的實際指南」，也是特別爲初信者而寫的。

作者從「開始」說起。我們信主會產生甚麼改變？祈禱又是怎樣的？神如何向我們說話？作見證是推銷基督教嗎？基督徒有甚麼敵人？甚麼是信心？爲甚麼要返教會？神用甚麼方法來引導我們的生活？成聖生活秘訣何在？怎樣在生活裏服侍神？爲甚麼基督徒的生命是一場戰爭？我們又如何獲勝？

推薦這本書的原因，除了是內容非常合適外，還有下面的特點：

㈠討論每個主題都從聖經着手，作者很深入的解釋聖經，使我們明白聖經的教導。
㈡經常引用聖經人物或自己爲例，如在「成聖」的事上引述自己領悟的過程，讓我們倍感親切、誠懇和眞實。



㈢對實行上的常見難題作詳細討論分析，不避重就輕，如在祈禱時不專心怎辦？怎樣分辨眞假罪咎感？環境安排等於神的旨意嗎？作者都給予實際答覆。

㈣每章附有習作，幫助我們深入領會討論的主題。或是一段經文，默想的問題，參考書目，或是一首鼓勵的短詩，一篇立志的禱文等。

㈤當然，作者寫來生動淺白，也是本書可讀的最大原因。

7. M.C. Griffiths **Take My Life**
Inter-Varsity $11.60

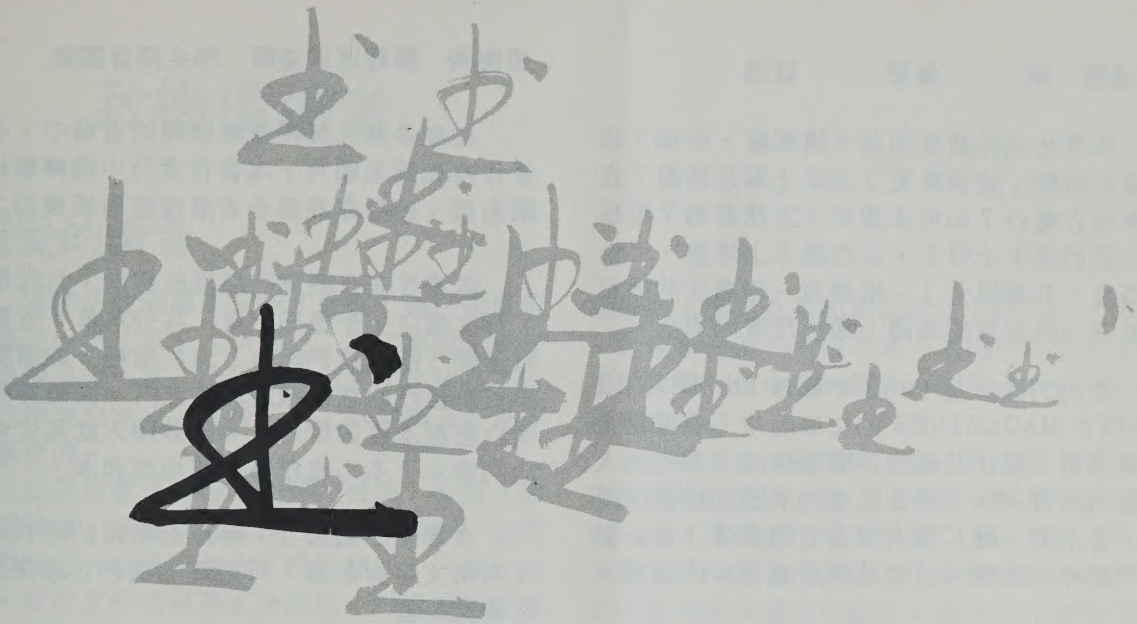
（**中譯：用我一生　証道　重印中**）

同樣是一本非常實際的基督徒生活"指南"，用我一生在內容上却與"THE FIGHT"有不同的着眼點。全書的主旨是「要我們思想作基督徒在聖經中究竟是甚麽意思」。也許作者眼見太多稱爲「基督徒」的人，他們的生活，在許多應該與不信的人有分別之處，却仍是同流合汚。因此，作者表示「這是一本呼籲行動的書，叫我們成爲由聖經定形的基督徒，叫我們全心全意在每日的生活中改變過來。」

本書討論範圍包括基督徒的身份、時間和金錢的運用，思想與感情上的紀律、事業、愼言、對社會的關心和行動，並聖靈同在的能力等。全書主題非常特出明確，要讀者認識基督徒的生命由神作主，故在生活每方面都必須從主令而行；而實踐出神的命令則有賴聖靈同在的能力。

作者每每一針見血地道出基督徒與世俗標準俯首妥協的要害，他那份堅決不屈、表衷一致的態度，正好像舊約先知一般，向我們提出無可規避的挑戰！讀者應保存此書日後重讀，以獲提醒。

中譯本行文亦屬流暢，只可惜無法譯出貫串全書的一首英文詩；能讀英文原作則倍加領會作者的千鈞筆力。



8. M.C. Griffiths **Cinderella with Amnesia**
Inter-Varsity $11.60

（中譯：美境重尋　証道　$6.80）

信主以後，很自然便有人告訴我們要加入教會。然而，對「救恩」、「教會」沒有正確認識，我們返教會也只會糊裏糊塗，一旦遇着教會內的瑕疵罪惡，我們更會失去了僅有的信心呢！

作者看出今天教會積弱原因，是因爲基督徒忘記了教會的眞正意義。因此，他花上六章的篇幅來闡明教會是神救贖計劃的目標。建築物和組織都不是教會，教會乃是蒙救恩的一群人；他們成爲神的兒女，却並非孤兒獨子，而是神家中的一員。這群人都在追求長進的過程中，所以教會或有其缺點，但却是朝向聖潔榮耀的目標而去。基督徒若承認蒙神救贖，很自然地，他也必定按照神的計劃，成爲教會的一份子。

作者除了澄清一些基本觀念外，更討論一些實際問題：如學生團契與教會之間的關係，在教會內事奉，及教會與宣教等。

要全面認識教會的眞理，本書提供了很好的開始。不過眞正的瞭解，却是只有在實踐教會生活時，才獲得豐富的體驗。

9. A.W. Tozar **The Pursuit of God**
Alliance Pub.: India

中譯：渴慕神　宣道　重印中）

基督徒的靈修生活並不是刻板的教條，只重外在儀文；相反，它是心靈內在對神生發的渴慕，從而表達出來的紀律訓練。陶恕博士這本代表作，正好道出這份渴慕之情。

本書在內容方面可算廣泛，有提及神的性情，基督徒的生活、人與人的關係等。但無論分題如何，作者只有一個目的，就是帶領讀者進入與神正常的關係上，如費白的詩道：「我深愛你，甚至不能約束自己；你的愛像一團火，燃燒在我的靈魂裏。」

作者目的不在高談濶論，而是分享他個人在屬靈經歷裏的收獲；如他自己所說：「除非讀者在本身經驗中找到神，不然，即使他們聽過眞理，也是毫無益處。」因此，作者沒有故作驚人之論，但令人欣賞不已的，却是他能夠在人人都曉得的道理上，使讀者產生共鳴。

渴慕神並不是可以怱忙閱讀的一本書；作者是本世紀初的美國人，不過，字裏行間却找不到絲毫忙碌好奇的時代氣味，相反，這是出自在靜室裏與神深交的人的手筆。我們要領會其中的意思，也得細心慢讀才有收獲。

華福蘭（編）　晨更　証道

基督徒爲甚麽要與每天讀聖經、祈禱？這段靈修時間（或稱晨更）在早上還是睡前？在甚麽地方進行？如何去讀經？怎樣祈禱？短短四十頁的這本小冊子，當然談不上詳盡，但也可算是「五藏俱全」，給讀者一個概括的提示，更在一些細微的問題上顯出作者的周全。

書內的信息是1933年輯錄INTER-VARSITY MAGAZINES的文章而來。在原則上絲毫不苟，但在其他的習慣性做法上却有因人而異的教導。除了討論晨更的本質和技術性問題，書末的一段「個人對基督的熱情」是針對我們對神的態度，這也是晨更最基本的部份。

張修齊　張胡怡菁　活用讀經法　証道

本書介紹了兩個淺易查經法，分別研讀聖經內「話的記載」（議論體）及「事的記載」（記敍體），運用問答方式，找出經文中有關人、事、時、地等詳情，從而探索所載之信息。應用方法的一章是最長，名符其實可供活學活用。

全書內容淺白，切合現代口味，盡量使讀者把握聖經在今天的意義。每章均有經文爲例，並附淺易練習，循序漸進，幫助讀者學習發掘聖經教訓。又有多幅漫畫挿圖，生動有趣。最後的總練習以約翰一書爲本，讓讀者試用書中方法步驟，可收融會貫通之效。

也許讀者須留意：書內所提的兩種不同方法，實際上分別並不太大；查經法雖屬簡單，在使用時仍要求讀者對經文內人物背景有相當認識。此外，於少段經文應用此類研經法則不錯，但若一成不變地用於較長經文或書卷，則覺吃力及死板了。

張修齊　釋經原理淺釋　學生福音團契

在衆多闡述解釋聖經原理的書籍中，中文著作有如鳳毛麟角；本書作者乃中國神學研究院教授，此書亦屬適合香港信徒需要難得之作。

本書旨在介紹釋經原理的初階，內容精要，行文淺白，全書三十頁，共分六章。首章「對聖經」指出我們應有「忠於聖經」的態度，不可將自己的意思讀進經文之內。同時亦要「明白聖經本質與目的」，是神向人就其生命生活的啓示，不可視作科學或地理課本。

次章「明過去」，解釋對聖經的時代背景及本來文字有認識，可以幫助我們正確深入明瞭經文原意。

第三章提出「四原則」，即「從大處着眼」，「以經解經」，「留意文體」，及「眞理的漸進性」，概略闡明這四個常用的釋經原則。

第四章「兩個對比」是針對兩個常見的錯誤，即「混淆記載與教訓」與「直解（死板解法）及靈意解經」。

第五章「抉擇」是討論釋經上遇到疑難應如何决定。作者主張「力求平易」，「衡量其他聖徒意見」，或於需要時承認不知。這樣當可避免強行曲解聖經。

末章「應用——相當律」建議一項方程式，協助讀者應用聖經教訓，從明白到實踐，不致漫無邊際，任意發揮。

綜觀全書，除了部份釋經原則有先後重覆，有些經文引用時意旨未明，及缺少進深閱讀之指引外；大體上各章都由廣至專，先求經義後取教訓的方針是正確的，其所舉例子有趣而切合現代口味，而且更難得的是作者不重學術性及艱深之專門名詞，使讀者容易吸收明白。

書介小組

致橄欖讀者

親愛的讀者

當您們收到第十九期「橄欖」時，會發覺又是另一批「新」人負責了；亦卽是說，來年的橄欖是由一班「小伙子」負責。旣是說「新」的年度已開始，採用「新」的辦事方針是不用驚奇的。

由於橄欖是一份學生辦的雜誌，而請「福音閱覽室」代理發行工作，因此，沒有一定的辦事地方，以致讀者有「投訴無門」之感。其實，當您有任何疑難或投訴時，可直接寄信往西營盤郵箱二〇三七九號或向出版委員會中任何人投訴皆可。

至於爲何會有如斯多人收不到橄欖，除了因手續上之延誤、郵寄之失落或地址轉換時不清楚外，尙有許多原因，不能在此詳述，祇好謹此致歉。惟是，當您在一個半月期間仍收不到新一期的橄欖，我們懇請你不要猶豫，立卽寄信往西營盤郵箱二〇三七九號投訴，橄欖業務組的人員會專責追查原因，然後再回信告知您的。但請注意在投訴中說明您現時的地址、電話及由何期開始收不到橄欖，以便負責人較易追查。

有否看到每期「封套」上在您的地址旁的數目字？其實，這就是您應收到那幾期橄欖的期數。如您是由十九期開始訂，便應在二十六期續訂，號數會是如斯寫的：19-25 。因此，您便會淸楚知道自己是否到期。況且，「福音閱覽室」是會在到期前一期就通知您的；敬希留意續訂。

如所週知，橄欖的工作人員大都是學生，而經濟能力有限。加上「橄欖」製作的成本昂貴，一本橄欖實不只值港幣二元五角的，不足之數大多由讀者或其他人仕奉獻支持。故此，我們懇請您在禱告中記念；如希望作金錢奉獻的（註），請用任何方式寄往「福音閱覽室」，新址是：彌敦道一三八號聖安德烈甚督教中心「福音閱覽室」。同時，亦希望將以上的消息告知其他讀者（或許他們收不到這期橄欖呢！）。

祝福您
在主裏日日進深！

橄欖業務負責人謹上
七九年一月廿六日

註：海外讀者請寄能在香港銀行或郵局兌換金錢的支票或匯票，以免要寄回發票之國家的銀行換錢；導致手續的繁複及金錢的損

橄欖 ［妳是誰？ 妳是………。］

我們願意與您分享橄欖的異像，
更希望和您的團契有更深的交通！

請電5-482811(6-11 pm)

與劉棨想弟兄聯絡，我們會到您的團契介紹一切!!

編者的話

從基督教信仰基礎去肯定「社會關懷」的文章，「橄欖」已經刊登過很多。近年來，香港教會亦開始嘗試打破「教會是中產階級」的形象，在社會較低下而廣大的階層中展開福音見證和服務工作。一般基督徒知識份子（你怎樣理解這名詞的意義？）似乎在理論上認同了這個方向，但在實踐上却經歷了不少內心的矛盾與惶惑（而有這體驗的畢竟仍是太少數了！）。工業福音團契執行幹事劉達芳姊妹的文章——「知識份子的囚牢」，正好可以激勵讀者去反省這個問題。盼望你多來信，寫出你的體驗、感受和意見。

今期續完「東歐國家宗教政策」，我們慚愧未能爲讀者提供更詳盡的資料，歡迎大家來稿指正和補充。文末的討論部份，專題小組提出了他們的一些意見，試圖從較積極的角度，探求教會與共產政府的關係之種種可能性。「公開教會？地下教會？如何選擇？」這個問題其實不只在東歐政權生活下的基督徒要思想；在中美建交以後，中國大陸教會亦可能會同樣遭遇到這個問題，你怎樣去理解公開教會與地下教會？你怎樣去選擇？這都和你有密切的關係，盼望你能思想這問題，更來信述說你的意見。

當我們口口聲聲說要向大陸傳福音之際，我們當如何去裝備自己？當如何去對中國教會有更深的認識？賓林君爲我們撰寫的「誰來經理教會史」一文，正好加強了我們對教會有更強的歷史感，「竭力的從歷史中反省，了解自身的過去，尋找今日的崗位與工作」。

橄欖的其中一大目標，就是推進基督教的文字工作；現時大專基督徒的文字工作發展，可能就是日後教會文字工作的進程，所以，今期我們刊登了「大專基督徒文字工作的發展及檢討」。對於未曾參與過文字工作的讀者，我們冀望能給你一個挑戰；而對於那些曾流淚撒種的弟兄姊妹，我們希望能幫助你瞭解其他院校的文字工作，作爲日後可能合作而鋪路。

「出死入生」一文是姚多加姊妹的一篇見證文章。她在馬來西亞遭遇車禍，從百尺高崖墮車，昏迷達一月以後，而仍能恢復與常人一樣，當中神的恩典帶領，保守，更可給予主內弟兄姊妹體會我們所相信的，是一位又眞又活的神。

基督徒與社會實在是息息相關的，如「護士工潮」和「政府房屋土地政策」等，都與許多基督徒有切身的關係。去年，惠荃堂教會曾爲被迫遷移的問題而向政府請願，護士爲增加薪酬，及平等地位而罷工，這些事件，基督徒都是默默的「各人憑自己的亮光行」；我們應否互相交流自己的感受和意見，共同去尋找認識神具體的心意呢？很高興今期有兩位讀者分別就上述提及的事件，與我們分享他們的經歷和看法。「橄欖」需要更多這類的文章，才能把「作論壇」這目標實現得更理想。

「畢業生選擇職業」是一篇訪問的稿件，文中接受訪問者在大學畢業後曾擔任過不同的職位，在文章內，讀者不但可以領會到他個人在工作上的感受，更可引他的一些原則以作借鏡。

我們上期預告了的一些文章，如「五四運動」基督徒的民族自覺和「福音派發展」，因作者工作繁忙，以致未能完成，希望讀者原諒。

橄欖第廿一期 內容預告

《教會與社會》專輯

「福音閱覽室」已遷往新址，在彌敦道一三八號三樓聖安德烈基督教中心。敬希日後一切奉獻等改投此新地址。

橄欖業務組人員謹上

七九年一月廿六日

通訊處：香港西營盤郵局郵箱 20379 號
總代理：福音閱覽室　電話：3－674694
九龍德成街 2 號 B 二樓
承　印：藍馬柯式印務公司　電話：5－793443
香港銅鑼灣摩頓台灣景樓十八樓 A 2

訂閱八期港幣十八元
（海外訂戶美金六元
或港幣廿八元）
匯票或支票請寄
evangelical reading room

稿例

(一)稿件以中文為主，但亦歡迎英文稿
(二)來稿請附真實姓名、性別、及地址，如用筆名則請註明。
(三)中文稿請用原稿紙繕寫，英文稿則請打字及隔行，一紙勿兩面用。
(四)編者有權刪改稿件，如不欲刪改，請註明。
(五)本刊不設稿酬。
(六)如不採用，恕不奉覆，如欲退稿，請附回郵。
(七)來稿寄本刊通訊地址。

橄欖

香港大專基督徒學生雜誌

一份直言、敢言、獨立、勇於探討難題的雜誌
一個作爲基督徒知識份子思想交流的公開論壇
一度溝通香港教會與大專基督徒學生界的橋樑

第二十卷第二期　一九七九年三月

目錄

香港大學基督徒團契出版　　零售每本港幣二元五角